

الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي
دكتور
صلاح عثمان
دكتور
فلورنتن سمارانداكه
الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية

الكتاب	الفلسفة العربية من منظور نيوتروســوفي
المؤلف	د. صلاح عثمان & د. فلورنتن سمارانداكه
رقم الإيداع	٢٠٠٧/١٣٦٢٣
الترقيم الدولي	9789770315552
الطبعة	الأولى
سنة النشر	٢٠٠٧
النـــــاشر	منشـــأة المعـــارف، جلال حـــــزى و شركـــــــــاه ٤٤ شارع سعد زغلول – محطة الرمل – الإسكندرية ت / ف: ٤٨٧٣٣٠٣ – ٤٨٥٣٠٥٥ الإسكندريـــــة

E-mail: monchaa@maktoob.com

التجهيزات الفنية:

كتابة كمبيوتـــر: د. صلاح عثمان

تصميم الغـــلاف: نـهى عثمان

طبـــــــــاعة: شركة الجلال للطباعة


الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي

الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي

تأليف

د. فلورنتن سمارانداكه

أستاذ ورئيس قسم الرياضيلت والعلوم
جامعة نيومكسيكو
الولايات المتحدة الأمريكية

د. صـــلاح عثمــان

أستاذ المنطق وفلسفة العلم المساعد
كلية الآداب - جامعة المنوفية
جمهورية مصر العربية

الناشر

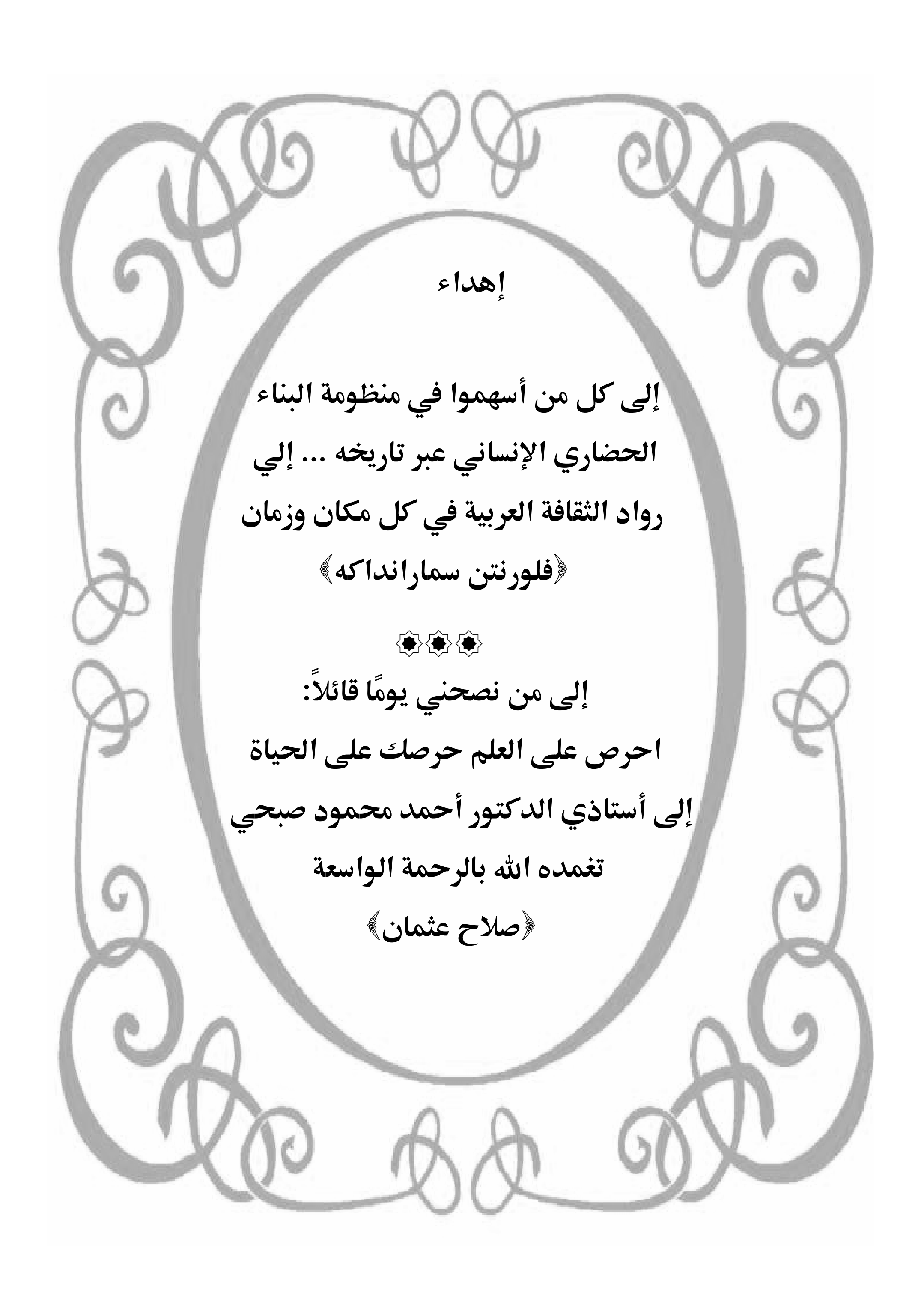
منشأة المعارف بالإسكندرية
جلال حزي وشركاه
٢٠٠٧

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿... هَاؤُمُ اقْرَؤُوا كِتَابِيَهْ، إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ﴾

صدق الله العظيم

﴿الحاقة: ١٩، ٢٠﴾



إهداء

إلى كل من أسهموا في منظومة البناء الحضاري الإنساني عبر تاريخه ... إلي رواد الثقافة العربية في كل مكان وزمان

﴿فلورنتن سماراندكه﴾

۞۞۞

إلى من نصحني يومًا قائلاً:

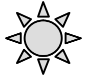
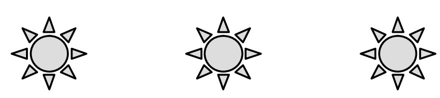
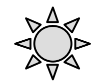
احرص على العلم حرصك على الحياة

إلى أستاذي الدكتور أحمد محمود صبحي

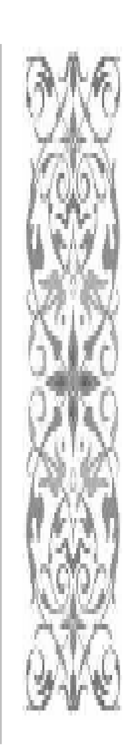
تغمده الله بالرحمة الواسعة

﴿صلاح عثمان﴾

المحتوى

تصدير



هل توجد حقيقة مطلقة؟

١. نعم توجد حقيقة واحدة هي الله، وما عدا ذلك فما هي إلا موجودات متناهية تتأرجح بين دوام نسبي وتغير نسبي، وبالتالي لا يدخل الإطلاق في مملكة المخلوقات. فإذا سألنا هذا السؤال: هل هذا الشيء هو نفسه منذ أن وُجد حتى الآن؟ فإن الإجابة سنجدها أشد عجباً، إذ أنها ليست أحادية نوعية إنما هي بنعم ولا في آن واحد، فأنت متغير في جوانب وتدوم في جوانب وبالتالي فثمة موقف جديد يجمع بين الطرفين مؤداه أنه لا يوجد ثبات مطلق ولا تغير تام، بل هنالك أطراف متعددة ومنظورات متباينة تتراوح بين الحدين؛ بين الصدق والكذب، بين الأبيض والأسود، بين الثبات والتغير، بين الرأي والرأي الآخر.

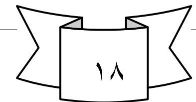
٢. من الواضح إذن أن ثمة موقفاً محايداً جديداً يقف بين الأطراف المتعارضة، وهذا الموقف هو تلك الفلسفة الجديدة التي وضع أصولها الفيلسوف الأمريكي «فلورنتن سمارنداكه» ***Florentin Smarandache***، أستاذ ورئيس قسم الرياضيات

والعلوم بجامعة نيومكسيكو الأمريكيـــة، وأطلــق عليهــا اســم «النيوتروسوفيا»، واشترك معه الباحث الجاد الدكتور «صـــلاح عثمان»، أستاذ المنطق وفلسفة العلم المساعد بجامعة المنوفيـــة، بتطبيق هذه الفلسفة على الفكر العربي – الإسلامي مـــن خـــلال قراءة ملامحه الأساسية بين حاضره وماضـــيه مُبينـــاً عوامـــل ازدهاره وأسباب تراجعه.

٣. يعرض الفصل الأول في هذا الكتاب النظرية الأساسية لمبـــدعها الدكتور «فلورنتن سماراندكه» ويُـــسمى «مـــن الفلـــسفة إلـــى النيوتروسوفيا». وقد بدت لي هذه الفلسفة رؤية خاصـــة لنـــسق فلسفي منطقي ونظام حياة نبع من مواقـــف متـــشابكة اســـتمدها الفيلسوف من واقعه الاجتماعي الفريد وعلاقته بدولته الأصـــلية ونظامها السياسي – وهى دولة رومانيا – ومعارفـــه وهواياتـــه ودراسته للفلسفة وعلم الرياضيات.

والرجل يحمل روح الشاعر الفيلسوف المتأمل المتعقل وروح الفيلسوف العاطفي الرقيق، كل ما بالكون يُحرّك ساكنه ويُؤثر فيه فيترك في أعماقه أثراً باقياً فيخرجه بعد ذلك لحنـــاً أبـــدياً دائـــم العزف، وكثيراً ما يُخيّـــل لي أن هذا الشخص أشبه بعازف كمان لا يتوقف عزفه.

لم ينظر للحياة نظرة أحادية البعد، بل نظرة شاعر وفيلسوف وعالم رياضيات، ولذلك خرجت نظريته مترعة بمعـــانٍ متعـــددة ورؤى جديدة منها ما هو نسج ذاتي خالص ومنها ما هو تحليـــل

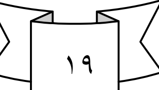


منطقي دقيق. ولذلك تنساب أفكاره مفعمة بتجاربه وخبراته وتأثره بتركيبه النفسي والوجداني، وكل هذا ينعكس على نظريته الفلسفية «النيوتروسوفيا».

ولقد جذبتني فلسفته فحاولت قياس الوجود بمنظورها فوجدتها رؤية مقبولة – بغض النظر عن الموقف الحيادي الذي تدعو إليه – لأني أرى القبول موقفاً حراً يتساوى مع الحياد، لكن ما زادتني هذه النظرية أيضاً إلا حيرة وارتباكاً بسبب روحي الفلسفية التي تنزع دائماً – كعادة الفلاسفة – نحو التفلسف وإمداد البنيان المذهبي بطوابق من أفكار متقاربة ومتضاربة ومحايدة.

٤. تهدف النيوتروسوفيا كما يراها «فلورنتن سماراندكه» إلى إيجاد علاقة جدلية بين ثلاثة جوانب متقابلة وليس جانبين فقط، هذه الجوانب هي الصدق والكذب وما بينهما من مواقف حيادية تكشف طابع اللاتحديد في عالمنا. ويرى الفيلسوف أن أية فكرة كما تحمل برهان صدقها تحمل أيضاً برهان كذبها، وبالتالي قد تتحول الأفكار الفلسفية المتناقضة في وقت ما إلى أفكار متسقة والعكس، لأن كل فيلسوف لابد له أن يضيف ويحوّر ويرفض أفكاراً معينة ويأتي بجديد، فضلاً عن أن هذه الأفكار المستجدة لن تدوم بجدتها، ولن يظل المعصوم معصوماً، ولن يبقى المؤكد أو نقيضه على نفس المنوال.

إذن تجعل هذه النظرية كل قضية قابلة لإمكانية التأويل، مفتوحة لكافة الاحتمالات التي تتمثل في القبول، الرفض،



التغيير، التحوير والحياد. إذن هذا النموذج الحركي الممتد يُمثل طابع الحياة، فكل شيء منفصل ومتصل، وكل موجود يحمل بعضاً من خصائص السابق، وبالتالي لا انتقال من فكرة إلى مقابلها بطريق مباشر واحد، إنما لابد وأن تمر بأنماط متعددة تتأرجح بين الإيجاب والسلب تقودنا في النهاية – إن وُجدت هذه النهاية – إلى موقف محايد قد يكون مغايراً تماماً لمصدره.

٥. يطبق «فلورنتن سمارانداكه» نظريته على موضوعات كثيرة نختار منها ما يلي:

- يتوصل إلى قانون يسميه قانون نقيض الانعكاسية ***The law of anti-reflexivity*** وصيغته الرمزية: <أ> في مرآه <أ> تمحو ذاتها تدريجياً، أو <أ> من <أ> تتحول تدريجياً إلى <أ> مشوهة. مثال: الزواج بين الأقارب يؤدي إلى مسوخ.
- يطبق رؤيته على نظرية المعرفة فيقرر أن الإبستمولوجيا النيوتروسوفية هي دراسة تحليلية مرتبطة بالمنطق متعدد القيم، فأية فكرة يتم طرحها تكشف عن تفاعلات كثيرة معها وضدها وحيادية. إذن لا تدرس النيوتروسوفيا فقط شروط وجود أية فكرة، وإنما تدرس أيضاً شروط استحالتها وإمكانات تطورها التاريخي.
- تنطبق أيضاً النيوتروسوفيا على المنطق فيتوصل «سمارانداكه» إلى منطق جديد أسماه المنطق النيوتروسوفي وهو إطار صوري يهدف إلى قياس الصدق واللاتحديد والكذب، ويهتم بنظرية

المفارقات. فيقرر أنه لا يوجد صدق مطلق وإنما صدق نسبي؛ فبدلاً من القول إن هذه الجملة مؤكدة نقول إن هذه الجملة مؤكدة بنسبة س% وغير مؤكدة بنسبة ص%.

٦. أما بالنسبة للشق الثاني من فلسفة النيوتروسوفيا فيقدمه الباحث الجاد الدكتور «صلاح عثمان»، ويشغل الفصلين الثاني والثالث من الكتاب. ويُعد هذا الشق بمثابة محاولة جريئة من الباحث يقوم فيها بتطبيق النظرية قيد البحث على الفكر العربي – الإسلامي. وهو بهذا العمل لا يسعى ليقرر فقط تقارباً بين الفكرين، بل يساعده التطبيق على الكشف عن نتيجة هامة هي أن الفكر العربي – الإسلامي مُفعم بنظريات دقيقة ذات منهج محدد وهدف موجه وتشريعات محكمة سبقت بدقتها ورفعتها النظم الغربية الحديثة والمعاصرة.

ويقدم لنا المؤلف تحليلاً فلسفياً لعدة إشكاليات تهم واقعنا العربي المعاصر، فمثلاً يقوم ببحث دلالة مصطلح «حضارة عربية أم حضارة إسلامية» واصلاً بين الأصول التاريخية والسياسية والاجتماعية والدينية، مُبيناً أثرها على الفكر الحالي، خارجاً بنتيجة هامة أترك تتبعها للقارئ، كما يعمد إلى عرض نماذج من الفكر العربي – الإسلامي تكشف بوضوح عن اقتحام بُناته لتلك المناطق الرمادية التي يسعى المنطق المعاصر للكشف عنها وتحديد معالمها. كذلك يبين كيفية استيعاب الأسلاف لمنطق الاختلاف العقلي وشروط صدق القضايا وفقاً لمتغيرات الواقع

والزمان والمكان واللغة، ولاسيما في مجالي علم أصول الفقه وعلم الكلام.

يتوجه الدكتور «صلاح عثمان» بشجاعة إلى تطبيق النيوتروسوفيا على الفكر العربي – الإسلامي، ويخرج بعدة نماذج لمنطق القياس الأصولي المستمد من التشريع الفقهي الإسلامي، ووجد أن هذا الفقه يؤكد على قيم أصيلة تتمثل في تدعيم تعددية التفسير وتأكيد ضرورة الحوار الجدلي بين الرأي والرأي الآخر دون تعصب مذموم أو تشدد محصور، فضلاً عن التأكيد على دور الجانب الحيادي.

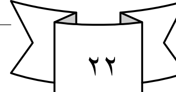
٧. وبهذا الحوار المتبادل بين المؤلفين وتنوع المباحث الفكرية التي يحفل بها الكتاب، والتي تجمع بين المنطق والعلم والفلسفة والإلهيات، تتجلى جدة الكتاب وسعيه نحو تحقيق هدف ترسيخ قيم الحوار العقلاني بين الثقافات المختلفة واكتشاف مناطق الالتقاء بينها، لذا يصدر الكتاب في طبعتين باللغتين الإنجليزية والعربية.

وفي النهاية أنوه إلى تقدير هذا العمل الجاد شاكراً المؤلفين على ثقتهما المتمثلة في إطلاعي على هذا العمل قبل طبعه وتصديري له، وأتمنى دوام التوفيق والعمل المشترك الذي يعكس روح التسامح.

د: محمد توفيق الضوي

قسم الفلسفة كلية الآداب – جامعة المنوفية

الإسكندرية في ٢٤ يوليو ٢٠٠٧



بقلم : د. صلاح عثمان

مقدمة

للأفكار حياة مفعمة بالنشاط والديناميكية؛ حياة تشبه الأرجوحة؛ فما أن تولد الفكرة حتى تحملها الأرجوحة ذهابًا وإيابًا: من اليمين إلى اليسار ومن اليسار إلى اليمين؛ من الإيجاب إلى السلب ومن السلب إلى الإيجاب؛ من الصدق إلى الكذب ومن الكذب إلى الصدق، ...، مرورًا بحالات لا متناهية العدد بين الطرفين، بما في ذلك نقطة الارتكاز في منتصف المسافة بينهما، حتى إذا ما ازدادت سرعة الأرجوحة، وتجاوزت بالفكرة حدود الصدق من جهة وحدود الكذب من جهة أخرى، رأيناها تنقلب رأسًا على عقب، لتولد الفكرة من جديد.

ليس ذلك فحسب، بل إن من أبرز سمات الأفكار إثارة للدهشة قدرتها على مصافحة نقائضها، والتعايش معها مكانيًا ولحظيًا، وليس أدل على ذلك من تلك المفارقات والمتناقضات والمتضادات التي تحفل بها حياتنا في شتى المجالات: في الفلسفة، والعلم، والفن، والتاريخ، والسياسة، والإرث الثقافي، ...، وصولاً إلى كافة مواقف الحياة اليومية للإنسان؛ فما يؤكده أحدهم اليوم، ينفيه آخر غدًا؛ وما يبرهن أحدهم على صدقه هنا، يبرهن آخر على كذبه هناك. ما من

شيء ثابت، وما من حالٍ دائم. ما من مقولة إنسانية صادقة إلا وشبح الكذب يطاردها، وما من مقولة كاذبة إلا وتحمل في رحمها نطفة البرهان على صدقها. لا نستثني من ذلك إلا ما وقر في القلب بإيحاءٍ من الله، أو ما طُبع بأختام اليقين في كتبه المنزلة وعلى ألسنة رسله الكرام.

في عام ١٩٦٠ عرض فنانو المسرح في «برودواي» كوميديا موسيقية بعنوان «أوقفوا العالم، أريد أن أتركه» ***Stop the world, I want to get off***، لكن الأحرى بنا أن نقول: «أوقفوا العالم، أريد أن أفهمه»، فهكذا حال العقل الإنساني: أطياف فكرية متداخلة؛ «إنتروبيا» ***Entropy*** تعصف بالنظام الذهني؛ «دوامة» تتجاذب الرؤى بداخلها؛ «إعصار» يعلو ويهبط بالأفكار؛ يدعونا أحدهم إلى الفضيلة أحيانًا وهو مسترق لأشنع الأفعال!؛ ويتشدق آخر بالقيم السامية في الوقت الذي يلذ فيه بتعذيب عدوه!؛ ندعو الله أن يوفقنا في ارتكاب المعاصي!؛ ونهب أموالنا لجمعيات الرفق بالحيوان وعلى مقربة منا أناس يتضورون جوعًا!؛ نصنع أسلحة الدمار الشامل من أجل السلام، ونتدثر بثياب الملائكة لنخفي عورة شيطان آثم!؛ نُعبر عن فرحتنا بذرف الدموع، وعن بليتنا بضحكات مثيرة للسخرية!؛ يدعونا مفكرونا إلى اليسار تارة فنقول: آمين، ويدعوننا تارة أخرى إلى اليمين فنكرر تلبية البائس المسكين ... لا، بل كونوا على الحياد تحيوا في الأرض سالمين:

أثمة دعوة أخرى تعيد بنا الكَرّة وفقًا لما يتراءى للذهن من أحكام وبراهين؟.

تلك هي الحقيقة التي يخرج بها العقل من صخب المذاهب الفلسفية المتلاطمة، وغيابات النظريات العلمية المتصارعة، ولا معقولية الأفعال الإنسانية عبر عصور خلت وعصر نحياه: أنه لن يصل بذاته أبدًا إلى الحقيقة، بل سيظل أسير رؤية غائمة، وشمس تُشرق لتغرب، ونهار يعقبه ليل بهيم، ورماديات متدرجة. ولو أردنا فهمًا فلسفيًا أكثر دقة لتلك الحقيقة، لاسترجعنا في هدوء أقوال «هيراقليطس» ***Heraclitus*** (~ ٥٧٦– ~ ٤٨٠ ق.م)، وإن اختلفت بواعثنا عن بواعث مذهبه وفقًا للحقيقة ذاتها[١]:

- كل شيء ينساب ولا شيء يسكن، كل شيء يتغير ولا شيء يدوم على الثبات.
- الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب ، ويتحول الجاف إلى رطب.
- تجد الأشياء راحتها في التغير.
- النار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت الهواء، والأرض تحيا بموت الماء.
- ليس للطبيعة البشرية فهم حقيقي، إنه للطبيعة الإلهية وحدها.
- الاختلاف يجلب الائتلاف، ومن الاختلاف يأتي أجمل ائتلاف.
- بالمرض تظهر الصحة، وبالشر يظهر الخير بجلبه للسرور، وكذلك بالجوع يظهر الشبع، وبالتعب تظهر الراحة.

- أجمل قرد قبيح بالنسبة للإنسان، وأحكم الناس يبدو قردًا إذا قورن بالإله: في الحكمة والجمال وكل شيء آخر.
- إن العظام التي تصلها المفاصل هي كل متحد وغير كل متحد في وقت واحد. ولكي تكون في اتفاق لابد أن تخالف، فإن الموافق هو المخالف، فالوحدة تأتي من كل الجزيئات الكثيرة، وتأتي كل الجزيئات الكثيرة من الوحدة.
- إنه الشيء ذاته أن تكون حيًا أو ميتًا، مستيقظًا أو نائمًا، يافعًا أو هرمًا. فالمظهر الأول من كل حالة يصبح المظهر الآخر؛ والآخر مرة أخرى يصبح الأول بنقض مفاجئ غير متوقع.

دعنا إذن نعيد تسمية الحقيقة، لنقل أنها «النيوتروسوفيا» ***Neutrosophy***: آخر ما أنجبته الفلسفة بعد مخاض صعب وطويل؛ ولنقل أن جوهرها هو «المنطق النيوتروسوفي» ***Neutrosophy logic***: أحدث ما توصل إليه الفكر المنطقي في سعيه الحثيث لاستيعاب الواقع. ولكن ما النيوتروسوفيا؟، وما المنطق النيوتروسوفي؟، ولم نسلط الضوء النيوتروسوفي على الفلسفة العربية؟. مَنْ صاحب المذهب والنسق، وما بواعثه ومبرراته؟.

تستغرق الإجابة عن هذه التساؤلات فصول الكتاب بأكمله، لكن لا مندوحة من تناول السؤالين الثالث والرابع في هذه المقدمة، ولنبدأ بمؤسس المذهب ومطوره.

❋❋❋

«إن بومة مينرفا لا تُحلق إلا عند الغسق»؛ مقولة هيجلية تُعبّر عن انتفاضة العقل حين يصطدم بلا معقولية الواقع، أو بالأحرى حين يصطدم بعقلانية زائفة، تتدثر بها نُظمٌ متحجرة تسعى إلى الثبات في عالم تتسارع فيه وبه خُطى التطور والتغير. ولا غرو، فالحكمة – كما تشير العبارة – تـُلتمس في أحلك اللحظات، وهو ما تعكسه بوضوح ملابسات نشأة النيوتروسوفيا وحياة مؤسسها: الرياضي، والفيلسوف، والشاعر، والروائي، والرسام التجريبي «فلورنتن سمارانداكه» ***Florentin Smarandache***.

وُلد «فلورنتن» بمدينة «بالسيستي» ***Balcesti*** (مقاطعة «فولسيا» ***Valcea***) برومانيا في العاشر من ديسمبر عام ١٩٥٤، وتخرج من قسم الرياضيات وعلم الحاسوب بجامعة «كريوفا» ***Craiova*** عام ١٩٧٩، ثم حصل على درجة الدكتوراه في الرياضيات من جامعة «كيشينيف» ***Kishinev*** عام ١٩٩٧. وكما تشير التواريخ المذكورة، عاش «فلورنتن» فترة حياته الفكرية المبكرة في ظل نظام الحكم الشيوعي لرومانيا، حيث النزعة الشمولية، وسياسة القبضة الحديدة التي انتهجها «تشاوشيسكو» ***Nicolae Ceausescu*** (١٩١٨– ١٩٨٩) إبان فترة حكمه، لا سيما خلال حقبة الثمانينات، والتي شهدت صراعًا مع السلطة قاده عدد من المفكرين والعلماء، كان «فلونتن» في مقدمتهم. ولقد بلغ هذا الصراع أوجه حين أضرب عن الطعام عام ١٩٨٦ لحرمانه من حضور المؤتمر الدولي للرياضيات بجامعة «باركلي»

Berkeley، وحينئذ نشر خطابًا في ملاحظات الجمعية الرياضية الأمريكية عن حرية التنقل للعلماء، وأصبح بالتالي منشقًا. وكنتيجة لذلك ظل عاطلاً عن العمل لمدة عامين تقريبًا، يتقوت من ممارسة الدروس الخصوصية لبعض الطلاب.

فرّ من رومانيا في سبتمبر من عام ١٩٨٨، وظل قرابة عامين في معسكرات اللاجئين السياسيين بتركيا، حيث فرضت عليه طبيعة الحياة القاسية في تلك المعسكرات أن يمارس أعمالاً دون المستوى: كنّاس، نقاش، ... إلخ. لكنه بقى على اتصال بمعاهد الثقافة الفرنسية التي يسرت له الحصول على الكتب وإقامة بعض العلاقات مع الشخصيات المختلفة. لقد ترك وراءه أبوين ريفيين، رغم كونه الابن الوحيد لهما، وزوجة حامل (أنجبت له فيما بعد ابنه الثاني «سيلفيو» ***Silviu*** الذي لم يره إلا بعد عامين ونصف العام حين اجتمع شمل الأسرة في الولايات المتحدة)، فضلاً عن ابن لم يتجاوز السابعة من عمره هو «ميهاج» ***Mihai***.

وقبل مغادرة البلاد، دفن بعض مخطوطاته في حقل أبويه داخل صندوق معدني بجوار شجرة خوخ، ولم يستردها إلا بعد مرور أربع سنوات، حين عاد إلى وطنه لأول مرة بعد ثورة عام ١٩٨٩. وثمة مخطوطات أخرى حاول إرسالها بالبريد إلى مترجم في فرنسا، لكنها صودرت من قبل البوليس السري ولم يستطع اقتفاء أثرها، شأنها شأن تلك التي حاول تهريبها خارج رومانيا عن طريق مدرسة بوخارست الفرنسية وبعض السياح فضلت طريقها.

وفي مارس من عام ١٩٩٠ هاجر إلى الولايات المتحدة، حيث واصل دراسات ما بعد الدكتوراه بجامعات أمريكية مختلفة؛ كجامعة «فونكس» ***Phoenix***، وجامعة «تكساس» ***Texas*** بولاية «أوستن» ***Austin***، ... إلخ. وفي غضون ذلك عمل كمهندس برمجيات لشركة هونيويل ***Honeywell*** (١٩٩٠– ١٩٩٥)، وكأستاذ ملحق ***Adjunct professor*** بكلية بيما ***Pima*** للجالية (١٩٩٥– ١٩٩٧)، ثم كأستاذ مساعد بجامعة نيومكسيكو ***New Mexico*** (١٩٩٧)، إلى أن رُقي إلى درجة أستاذ مشارك للرياضيات بذات الجامعة عام ٢٠٠٣.

ومنذ وصوله إلى أمريكا تميز «فلورنتن» بغزارة الإنتاج؛ حيث نشر أكثر من تسعين كتابًا في مختلف المجالات، تُرجم معظمها إلى العديد من اللغات، كما كتب آلاف الصفحات كمذكرات حول حياته في ظل الدكتاتورية الرومانية (غير منشورة)، وكمدرس تعاوني في المغرب («أستاذ في أفريقيا» ***Professor in Africa***، ١٩٩٩)، وكلاجئ في معسكر اللاجئين التركي («الفرار .../ مذكرات من معسكر اللاجئين» ***Escaped ... / Diary from the refugee camp***، في جزئين ١٩٩٤، ١٩٩٨)، فضلاً عن حياته في المنفى الأمريكي (مذكرات لا زالت مستمرة).

لكنه عُرف دوليًا كزعيم لمدرسة أدبية تحمل اسم «البارادوكسيزم» ***Paradoxism***، وهي حركة طلائعية في الأدب، والفن، والفلسفة، والعلم ...، تعتمد على استخدام المفارقات والقضايا

المتناقضة وتوظيفها في الأعمال الإبداعية المختلفة. ورغم حداثة الحركة (حيث قام بتأسيسها عام ١٩٨٠ مستلهمًا أنساق المنطق الرياضي المعاصر)، إلا أنها سرعان ما انتشرت، وبات لها العديد من المؤيدين في معظم دول العالم.

يقول «فلونتن» في وصف حركته:

«لقد بدأت حركة الباردوكسيزم كحركة اعتراضية مضادة للاحتكارية الإبداعية في مجتمع مغلق (رومانيا الثمانينات)، حيث كانت الثقافة بأكملها حكرًا على مجموعة صغيرة تحظى برعاية السلطة؛ كانت أفكارهم ومنشوراتهم هي التي تؤخذ فقط بعين الاعتبار، أما نحن فلم نكن بالكاد ننشر شيئًا. حينئذ قلت: فلنشتغل بالأدب... دون اشتغال به! فلنكتب... دون أن نكتب شيء بالفعل.

كيف يكون ذلك؟. ببساطة: موضوع الأدب! إن «طيران عصفور ما» – على سبيل المثال – يمثل «شعرًا طبيعيًا» ***Natural poem***، لا يستلزم الكتابة، لأنه أكثر حسًا وجلاءً من أية لغة تُسطر فيها بعض العلامات على الورق، فهذه الأخيرة تُمثل في الواقع «شعرًا اصطناعيًا» ***Artificial poem***؛ مشوهًا، مصدره ترجمة مُلاحظ للمُلاحظ، وبالترجمة التي نزيفها. كذلك تمثل السيارات الضاجة على الطريق «شعرًا حضريًا» ***City poem***، وتمثل أهازيج المزارعين في موسم الحصاد «شعرًا نثريًا» ***Disseminations poem***. وفوق ذلك، نستطيع القول أن الحُلم بأعين مفتوحة هو «شعرٌ سيريالي» ***Surrealist poem***، والكلام

بعشوائية هو «شعرٌ دادي» ***Dadaist poem***، والمحادثة باللغة الصينية لمن يجهلها هي «شعرٌ يساري» ***Leftist poem***، وتبادل النقاش بين المسافرين في محطة القطار، حول موضوعات مختلفة، هو «شعرٌ بعد عصري» ***Post-modern poem***.

هل تريدون تصنيفًا عموديًا؟. لنقل «شعرٌ مرئي» ***Visual poem***، «شعرٌ صوتي» ***Sonorous poem***، «شعرٌ شمّي» ***Olfactory poem***، «شعرٌ ذوقي» ***Taste poem***، «شعرٌ لمسي» ***Tactile poem***. وهاك تصنيفات أخرى قُطرية: «شعر – ظاهرة» ***Poem-phenomenon***، «شعر – حالة (نفس)» ***Poem-status (soul)***، «شعر – شيء» ***Poem-thing***.

كذلك الحال بالنسبة لفنون الرسم، والنحت؛ إذ هي بأكملها موجودة في الطبيعة، قائمة بالفعل. لقد كنا إذن نمارس احتجاجًا صامتًا!.

وبعد، لقد اعتمدت في تأسيس الحركة على التناقضات ***Contradictions***. لماذا؟، لأننا عشنا في ذلك المجتمع حياة مزدوجة: حياة رسمية – مُعلنة من قبل النظام السياسي – وأخرى واقعية. لقد أعلنت وسائل الإعلام أن «حياتنا رائعة»، لكن حياتنا في الواقع كانت مأساوية. إن المفارقة تزدهر!. وعلى هذا فقد تناولنا الإبداع بسخرية، بمعنى معكوس، بطريقة توفيقية. هكذا وُلدت حركة البارادوكسيزم. لقد كانت النكات الفولكلورية – التي راجت في عهد «تشاوشيسكو» كمتنفس عقلي – مصادر إلهام رائعة لنا»(٢).

وانطلاقًا من هذه الحركة تعددت إسهامات «فلورنتن» في المجالات المختلفة؛ ففي مجال الأدب كانت له العديد من التجارب الشعرية في إطار ما يُعرف بالطليعة الإبداعية، كما حرّر ثلاث مجموعات دولية (نثرية وشعرية) عن الباردوكسيزم (٢٠٠٠–٢٠٠٤)، بها نصوص لما يقرب من ٣٥٠ كاتب حول العالم بمختلف اللغات. ولعل أبرز أعماله في هذا الصدد هو مؤلفه «ما وراء التاريخ» (١٩٩٣) ***Metahistory***، وهو عبارة عن ثلاثية مسرحية تهاجم النزعة الشمولية؛ أولها «تشكيل الإنسان الجديد» ***Formation of the new man***، وثانيها «عالم رأسًا على عقب» ***An upside-down world***، وثالثها «أمة الحيوانات» ***The country of the animal***. والأخيرة «دراما» لا يتبادل أبطالها الحوار على خشبة المسرح، وقد حصلت على جائزة مهرجان كازابلانكا المسرحي الدولي عام ١٩٩٥ ***The International Theatrical Festival of Casablanca***.

رُشح «فلورنتن» لجائزة نوبل في الأدب عام ١٩٩٩، كما نُشر اثنا عشر كتابًا في تحليل إبداعه الأدبي؛ منها «جماليات البارادوكسيزم» (١٩٩٥) ***Paradoxism's aesthetics***، بقلم «تيتو بوبيسكو» ***Titu Popescu***، و«الباردوكسيزم وما بعد الحداثة» (٢٠٠٠) ***Paradoxism and postmodernism***، بقلم «أيون سوار» ***Ion Soare***.

أما في مجال الرياضيات فقد قدّم مفهوم «درجة النفي» ***The degree of negation*** لأية بديهية أو مبرهنة في الهندسة، فيما عُرف بهندسة سمارانداكه ***Smarandache geometry*** (وهي بمثابة هندسة إقليدية ولا إقليدية بدرجة ما)؛ فضلاً عن مفهوم «البنية المتكثرة» ***The multi-structure*** (حيث تحوي البنية الضعيفة جزيرة لبنية قوية)، ومفهوم «المكان المتكثر» ***Multi-space*** (وهو تأليف من الأماكن غير المتجانسة ***Heterogeneous spaces***).

ابتكر «فلورنتن» ودرس أيضًا العديد من المتتابعات ***Sequences*** والدوال ***Functions*** في نظرية العدد ***Number theory***، وعممّ الأنساق المنطقية الغائمة، والحدسية، وشبه المتناقضة، ... إلخ، لتندرج جميعها في إطار ما أطلق عليه اسم «المنطق النيوتروسوفي»؛ وكذلك عممّ المجموعة الغائمة (ومشتقاتها: المجموعة شبه المتناقضة، والمجموعة الحدسية، ...إلخ) بحيث تشملها «المجموعة النيوتروسوفية».

وعلى خلفية هذا الإبداع الرياضي قام بتنظيم المؤتمر الدولي الأول عن الأنساق النيوتروسوفية، بجامعة نيومكسيكو ***New Mexico*** في الفترة من ١ إلى ٣ ديسمبر ٢٠٠١. ومنذ عام ٢٠٠٢، يعمل «فلورنتن» بالاشتراك مع الرياضي الفرنسي «جين ديزيرت» ***Jean Dezert*** على تطوير نظرية «ديمبستر – شافير» إلى نظرية جديدة في الاندماج البارودوكسي تحمل اسم نظرية

«ديزيرت – سمارانداكه» ***Dezert-Smarandache Theory***. وفي عام ٢٠٠٤ صممّ ألغوريتمًا ***Algorithm*** لتوحيد نظريات وقواعد الاندماج ***UFT*** المستخدمة في نظم المعلومات الحيوية ***Bioinformatics***، والروبوتات ***Robotics***، والأنساق العسكرية ***Military***.

وأما في الفيزياء فقد اكتشف «فلورنتن» سلسلة من المفارقات في مجال ميكانيكا الكمّ، وصاغ الفرض القائل بأنه ليس ثمة حد أقصى للسرعة في الكون، وهو الفرض الذي أثار – ولا زال يثير – جدلاً واسعًا بين العلماء، لاسيما وأنه يناقض نظرية «آينشتين» في النسبية الخاصة ***Einstein's special theory of relativity***. كذلك افترض إمكانية وجود شكل ثالث من أشكال المادة، أطلق عليه اسم «اللامادة» ***Unmatter***، وهو بمثابة تأليف بين «المادة» و«نقيض المادة» ***Antimatte*** (أو الكواركات ***Quarks*** ونقيض الكواركات ***Antiquarks***).

أخيرًا، وفي مجال الفلسفة، قدّم «فلورنتن» عام ١٩٩٥ نظريته في النيوتروسوفيا (موضوع هذا الكتاب) كتعميم لديالكتيك «هيجل» ***Hegel's dialectic***، وهي أساس أبحاثه في الرياضيات والاقتصاد، مثل «المنطق النيوتروسوفي»، «المجموعة النيوتروسوفية»، «الاحتمال النيوتروسوفي»، و«الإحصاء النيوتروسوفي».

وعلى الإجمال، نستطيع تقدير أعمال وإسهامات «فلورنتن» في المجالات المختلفة من خلال ما نُشر عنه؛ فهناك أكثر من عشرين كتابًا خُصصت بأكملها لعرض وتحليل نشاطه العلمي، نذكر منها[٣]:

- مدخل إلى دالة سماراندكه (١٩٩٥).

An Introduction to the Smarandache Function, by Charles Ashbacher, Vail, 1995.

- تعليقات ومحاور على مشكلات ومفاهيم سماراندكه(١٩٩٦).

Comments and Topics on Smarandache Notions and Problems, by Kenichiro Kashihara, Vail, 1996.

- التحليل الحاسوبي لمتتابعات العدد (١٩٩٨).

Computer Analysis of Number Sequences, by Henry Ibstedt, Lupton, 1998.

❋❋❋

لماذا إذن نسلط الضوء النيوتروسوفي على الفلسفة العربية؟.

تنحصر الإجابة عن هذا السؤال في ثلاث نقاط، تُمثل في الوقت ذاته أهدافًا أساسية للكتاب، ويمكن صياغتها على النحو التالي:

١. النيوتروسوفيا لا تستثني من مجال دراستها أية فكرة، أو نظرية، أو مبدأ، أو تصور، ... إلخ، من إنتاج العقل البشري؛ فالهدف الأساسي لها هو تبيان حقيقة العلاقة الجدلية بين الأفكار، وقابلية تلك الأخيرة للصدق، أو الكذب، أو الحيادية؛ ومن ثم قابليتها للقبول، أو الرفض، أو التعديل، أو النسخ، وفقًا للمتغيرات

المكانية والزمانية التي تكتنف مسيرة التطور المتواصلة للعقل البشري. وحيث أن الثقافة العربية هي جزء لا يتجزأ من منظومة الثقافة الإنسانية، بل لقد كانت باعثًا قويًا ومنبعًا ثريًا للثقافة الغربية الحديثة، بما حملته من تراث وما قدمته من انجازات في المجالات المختلفة إبان عصر ازدهار الحضارة الإسلامية، فهي ليست إذن بمنأى عن المعالجة النيوتروسوفية، بل إن هذه المعالجة من شأنها أن تبرز الصورة الصحيحة للفكر العربي الإسلامي في وقت يوسم به بالانغلاقية، والتشدد، والتحجر، ورفض الآخر، وخصومة الحوار الجدلي، ... إلخ، في حين أنه – سواء في نشأته، أو عبر مراحل تطوره – كان بعيدًا كل البعد عن ذلك.

٢. إذا كانت قوة العلم، وقوة التنظيم المرتبطة به، قد أدتا إلى أزمة فكرية – أخلاقية مزدوجة يكابدها الإنسان بوضوح في عالمنا المعاصر، وإذا كان غرور الإنسان بما حققه من انجازات علمية، وما شيده من مذاهب وأنساق فلسفية، قد دفعه إلى مزيد من الصلف والزهو بقدراته، فأحل تنظيراته الوضعية محل ثوابته الدينية، واستبدل مبادئه العلمية والفلسفية بأقوال وتوجيهات أنبيائه، وتضرع إلى عقله المتناهي بدلاً من الخالق اللامتناهي، فإن النيوتروسوفيا بما تؤكده من نسبية الأفكار، وإمكانية تأرجحها بين الصدق والكذب والحيادية، تؤكد أيضًا أننا كنا، وما زلنا، وسنظل في حاجة إلى الله، وإلى رسله، وإلى كتبه السماوية، ...،

وهو ما نجده بوضوح في محاولة الفلسفة العربية التوفيق بين النقل والعقل، بما لا يُزعزع أسس المعتقدات الدينية، أو يُخل بمطالب الإنسان الدنيوية.

٣. يهدف الكتاب ثالثًا وأخيرًا إلى إيقاظ العقل العربي المعاصر من سباته الدوجماطيقي الذي أقعده عن اللحاق بركب التقدم المعرفي، وأحاطه بأسيجة الموجب، والقاطع، والثابت ...، في عالم تتسارع فيه وتائر التغير، وتنهار فيه الحواجز الفاصلة بين كثرة من الثنائيات المستقرة في أذهاننا. وإذا كانت ثمة استفادة مأمولة من تراث الأسلاف، فلتكن إذن قدرتهم على اقتحام طيف الرماديات، والوقوف على مغزى وأهمية المحايد، والممكن، والمحتمل. ولا أجد تعبيرًا عن هذه الدعوة أفضل مما سطره «نبيل علي» في كتابه «*العرب وعصر المعلومات*»، إذ كتب قائلاً:

{يزعم الكاتب أن من أهم متطلبات تجديد فكرنا العربي ضرورة استئناس العقل العربي لظاهرة «السلب» بمفهومها الواسع، والذي تتصدر قاموسه مفردات عالم النفي، تلك التي تحمل في رحمها، أو تُستهل بذلك المقطع الساحر الأخاذ، مقطع «لا»، من قبيل: اللانهائية – اللاوعي – اللاذروة – مصانع بلا بشر – مكاتب بلا أوراق – ارتحال في فضاء المعلومات بلا انتقال. ويشمل القاموس أيضًا كل ما ينتسب إلى «السلب» في معناه، أو مغزاه، مثل: المعارضة والرفض، الإغفال والإلغاء – الغير والضد – النقد والخلاف –

الغياب والعدم – العشوائية والفوضى – الهلامية والتعقد. ولسنا بحاجة إلى أن نؤكد أن عودتنا للاحتفاء بـ «السلب» وإعادة الهيبة إلى «السالب» لا تنطوي من قريب أو بعيد – على أي دعوة إلى فوضوية أو سلبية أو عدمية، بل هي – على النقيض من ذلك تمامًا – تهدف لتنمية النزعة الإيجابية بإدراج السلب، لا إسقاطه، من قوائم حساباتنا، وذلك بالحث على اقتحام المناطق المهجورة ....، وعبور الأخاديد الفاصلة بين فصائل المعرفة، وإقامة الجسور بين المتناقضات أو ما يبدو متناقضًا ... لقد أدى امتهاننا لـ «السلب» إلى صعوبة تقبلنا للانهائية الفكر وتفهم الكثير من إشكالياته الراهنة، وإلى عدم استساغة كيف يمكن أن يكون للفوضى نظريتها، وللتعقد هيكلته وأنساقه ومظاهر اتساقه، وأدى بنا – أيضًا – إلى أن نستهجن غموض الشعر ولا موضوعية الفن التجريدي، ولا مقامية الموسيقى الجادة. لقد وقعنا حيارى، أسرى البساطة المفرطة، لا نعي ما يزخر به عالمنا من ظواهر عدة مضادة للحس الطبيعي، لا تدين للمنطق المباشر لقانون العلة والأثر أو ميكانيكية الفعل وردّ الفعل**}**[٤].

تلك بعينها هي الدعوة التي يحملها هذا الكتاب: استعادة الألفة المفقودة بين العقل العربي ومفهوم «السلب»، ونبذ الرهبة التي تحول بيننا وبين سحر المجاز، وثراء التناقض، وإنتاجية الاختلاف ...، وعلى الإجمال: كشف السمة النيوتروسوفية التي تتمتع بها ثقافتنا وفلسفتنا، سواء أردنا أو لم نُرد.

ولا يسعني في نهاية هذا التقديم سوى أن أشكر المولى عز وجل على عظيم فضله وتوفيقه وإحسانه، وأن أشكر أيضًا صديقي الأستاذ الدكتور «فلورنتن سمارانداكه» على ما قدمه لي من عونٍ صادق خلال مراحل إعداد هذا الكتاب بطبعتيه: الإنجليزية والعربية، وعلى إتاحته الفرصة لي لكتابة مقدمته. أشكره أيضًا على اهتمامه بالثقافة العربية، وهو ليس بغريب عنها؛ فلقد عمل لمدة عامين (١٩٨٢–١٩٨٤) كأستاذ للرياضيات بالمغرب الشقيق، درّس خلالها باللغة الفرنسية التي يجيدها إلى جانب اللغتين الإنجليزية والرومانية، كما قرأ القرآن، وعايش الثقافة والفنون والآداب العربية الإسلامية عن قرب، الأمر الذي يفسر سعيه الحثيث لإظهارها بصورتها اللائقة ...

والله الموفق وعليه سبحانه قصد السبيل

صلاح عثمان

الإسكندرية – مصر

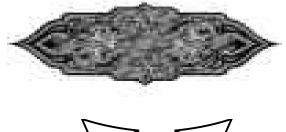
يوليو ٢٠٠٧

هوامش المقدمة

١. أنظر عرضًا مستفيضًا لأهم أقوال «هيراقليطس» في المواقف والمجـــالات المختلفة في كتاب محمد علي أبو ريان: ***تاريخ الفكر الفلـــسفي؛ الفلـــسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون*** (دار المعرفة الجامعيـــة، الإســـكندرية، ١٩٨٨) هامش ص ص ٦٦– ٧٢.

2. Smarandache, Florentin: http://www.gallup.unm.edu/~smarandache/ And see also: Smarandache, F., ***A Unifying Field in Logics: Neutrosophic Logic, Neutrosophy, Neutrosophic Set, Neutrosophic Probability***, third edition, American research press, 2003, Preface by Charles T. Le, pp. 3 – 4.
3. For more details about Smarandache's life and works, see: ***American Romanian Academy– Romanians in the Western Science and Culture***, second edition, Editor Dan Grindea, Davis, CA, U.S.A., 1996, pp. 368 – 369, also Smarandache, F., ***Collected Papers***, Vol. II, University of Kishinev Press, Kishinev, 1997 & ***The Florentin Smarandache Papers***, Special collection, Arizona State University, Hayden Library, Tempe, AZ 85287, U.S.A .

٤. نبيل علي: ***الثقافة العربية وعصر المعلومات؛ رؤيـــة لمـــستقبل الخطـــاب العربي الثقافي*** (سلسلة عالم المعرفة، المجلس الـــوطني للثقافـــة والفنـــون والآداب، الكويت، العدد ٢٧٦، ديسمبر ٢٠٠١) ص ص ٢٠٤– ٢٠٥.



الفصل الأول

من الفلسفة إلى النيوتروسوفيا [1]

[١-١] – النيوتروسوفيا: فرع جديد للفلسفة

لأن العالم الذي نعيش فيه مليء بالكيانات غيـر المحددة، فنحن في حاجة إلى جعل ما هـو «غيـر دقيق» أكثر دقة. ولذا نقدم في هذه الدراسة وجهـة نظر جديدة في الفلسفة، تساعد على تعمـيم نظريـة الاحتمـال الكلاسـيكية، والمجموعـات الغائمـة، والمنطق الغائم، إلى ما سوف نسميه على التـوالي: «الاحتمـال النيوتروسـوفي» ***Neutrosophic probability***، و«المجموعـات النيوتروسـوفية» ***Neutrosophic set***، و«المنطق النيوتروسـوفي» ***Neutrosophic logic***. وهي جميعًا تمثّل أدوات مفيدة في معالجتنا لكـل مـن الـذكاء الـصناعي ***Artificial intelligence***، والشبكات العـصبونية ***Neural networks***، والبرمجـة التطوريـة ***Evolutionary programming***، والأنـساق الديناميكيـة النيوتروسـوفية، وميكانيكـا الكـمّ ***Quantum mechanics***.

- النيوتروسـوفيا: فرع جديد للفلسفة
- نحـو النيوتروسـوفيا: مفاهيم أساسية
- الإبـستمولوجيا النيوتروسوفية
- المنطـق النيوتروسوفي
- البارادوكـسيزم في مجال العلم

إن ميكانيكا الكمّ بصفة خاصة تنطوي على «لا يقين» ***Uncertainty*** مؤكد حول طاقة وكمية حركة الجسيمات، وحيث أن الجسيمات في العالم دون الذري ***Subatomic world*** ليس لها مواضع يمكن تعيينها بدقة، فمن الأفضل إذن أن نحسب احتمالاتها النيوتروسوفية (أعني تضمين نسبة عدم اليقين، والشك، واللاتحديد ***Indetermination***، إلى جانب النسب المئوية لكل من الصدق والكذب على التوالي) للكيان موضع الدراسة في بعض النقاط الجزئية، بدلاً من احتمالاتها الكلاسيكية.

وفضلاً عن علاقة الاعتماد المتبادل بين الرياضيات والفلسفة، فإن النيوتروسوفيا تتيح لنا أيضًا البحث في الرياضيات من حيث علاقتها بكل من علم النفس، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، والأدب.

وهذه الدراسة ما هي إلا دراسة تأسيسية للفلسفة النيوتروسوفية ***Neutrosophic philosophy***، لأن حشدًا بأكمله من الباحثين– فيما أعتقد – ينبغي أن يقتحم كافة المدارس، والحركات، والأطروحات، والأفكار ....، ويقف على سماتها الموجبة، والسالبة والمحايدة.

إن الفلسفة عُرضة للتأويل، وهو ما يُسمى بالفرنسية ***Propẻdeutique***؛ وثمة محاولة أولى في هذا الصدد تمثلها هذه الدراسة (فأية فلسفة نيوتروسوفية شاملة – إن صحّ التعبير – لابد وأن تستوعب كل محاولات التفلسف في إطار نسق نيوتروسوفي).

والفصل الذي نحن بصدده هو بمثابة تجميع لــشظايا مــوجزة، وملاحظات مختصرة، وتعليقــات، واقتباســات متنوعــة، وأمثــال ***Aphorisms***، بعضها في صورة شعرية. كذلك نقدم ونستكشف في هذا الفصل مصطلحات جديدة ضمن الإطار العام للطليعة الإبداعيــة ***Avant – grade***(٢)، ومناهج الفلسفة التجريبية، بمقتــضى أنــساق منطقية متعددة القيم، وهو ما يمكن أن نعده جزءً من مشروع للعلوم المنطقية البينية.

[١ – ٢] – نحو النيوتروسوفيا (مفاهيم أساسية)

أ – الاشتقاق اللفظي ***Etymology***

النيوتروسوفيا ***Neutro – sophy*** كلمة مؤلفة مــن مقطعــين؛ الأول ***Neutro*** (بالفرنسية ***Neutre***، واللاتينية ***Neuter***) بمعنــى «محايد» ***Neutral***؛ والثاني ***Sophia***، وهي كلمة يونانيــة بمعنــى «حكمة» ***Skill / Wisdom***. ومن ثم يُصبح معنــى الكلمــة فــي مجملها «معرفة الفكر المحايد».

ب – التعريف ***Definition***

النيوتروسوفيا فرع جديد للفلسفة، يدرس أصل، وطبيعة، ومــدى الكيانات المحايدة ***Neutralities***، وكذلك تفاعلاتها مــع الأطيــاف الفكرية المختلفة.

ت – السمات ***Characteristics***

هذا النمط من التفكير يتمتع بالسمات التالية:

- يقترح قضايا، ومبادئ، وقوانين، ومناهج، وصيغ، وحركات فلسفية جديدة.
- يميط اللثام عن نمط اللاتحديدية المكتنف لعالمنا.
- يؤول غير القابل للتأويل.
- ينظر – من عدة زوايا مختلفة – في التصورات والأنساق القديمة؛ حيث يوضح أن أية فكرة صادقة في نسق إسنادي معين يمكن أن تكون كاذبة في نسق آخر، والعكس بالعكس.
- يسعى إلى نشر السلام بين الأفكار المتحاربة، وإلى إيقاد نار الحرب بين الأفكار التي تعيش في سلام.
- يقيس مدى استقرار الأنساق غير المستقرة، ومدى عدم استقرار الأنساق المستقرة.

ث – مناهج الدراسة النيوتروسوفية

استخدام الطرائق الرياضية ***Mathematization*** (وذلك من خلال المنطق النيوتروسوفي، الاحتمال والإحصاء النيوتروسوفي، الثنائية ***Duality***)، وكذلك التعميم، التكميل، التناقض، المفارقة ***Paradox***، تحصيل الحاصل ***Tautology***، التمثيل ***Analogy***، إعادة التفسير أو التأويل ***Reinterpretation***، التأليف ***Combination***، التداخل ***Interference***، سُبل وضع الحِكَم والأمثال، المنهج اللغوي، والنظم المتعدية ***Transdisciplinarity***.

ج – الصياغة ***Formalization***

لنفرض أن <أ> هي فكرة، أو قضية، نظرية، حدث، كيان ...، وأن <ليس أ> هي نفي <أ>، وأن <نقيض أ> هي مضاد <أ>. ولنفرض أيضًا أن <حياد أ> تعني ما لا هو <أ> ولا <نقيض أ>. أي أن الحيادية تقع فيما بين النهايتين. ولنفرض كذلك أن <أَ> هي نسخة من <أ>.

على هذا النحو، نجد أن <ليس أ> مختلفة عن <نقيض أ>، فعلى سبيل المثال:

إذا كانت <أ> = أبيض، فإن <نقيض أ> = أسود (تناقض الدلالة ***Antonym***). لكن <ليس أ> = أخضر، أحمر، أزرق، أصفر، أسود،...إلخ (أي لون فيما عدا الأبيض). بينما <حياد أ> = أخضر، أحمر، أزرق، أصفر، ... إلخ (أي لون فيما عدا الأبيض والأسود) . و<أَ> = أبيض قاتم، ... إلخ (أية درجة من درجات الأبيض).

وبالطريقة الرمزية الكلاسيكية:

<حياد أ> $\equiv$ <حياد (نقيض أ)>

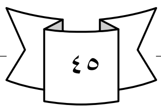
أي أن حالات الحياد لـ <أ> تتطابق وحالات الحياد لـ <نقيض أ>، فثمة هوية بين الطرفين. وأيضًا:

<ليس أ> $\supset$ <نقيض أ>

وبالمثل:

<ليس أ> $\supset$ <حياد أ>

كذلك نستطيع القول أن:



<أ> ∩ <نقيض أ> = Ø

وبالمثل:

<أ> ∩ <ليس أ> = Ø

إن <أ>، و<حياد أ>، و<نقيض أ> هي مجموعات منفصلة اثنان باثنين (أي أن <حياد أ> منفصلة عن كل من <أ> و<نقيض أ>). أما <ليس أ> فهي المجموعة المكملة لـــ <أ> فيما يتعلـــق بالمجموعـــة الكلية.

ولكن لأن الحدود بين المفاهيم في العديد من الحالات هي حدود غامضة وغير مضبوطة، فمن الممكن إذن أن تكون لكل مـــن <أ>، و<حياد أ>، و<نقيض أ> (وبالطبع <ليس أ>) أجزاء مشتركة اثنـــان باثنين.

ح – المبدأ الأساسي ***Main principle***

بين فكرة <أ>، ومقابلهـــا <نقـــيض أ>، هنـــاك طيـــف يمثـــل قوة المتصل[٣] ***Continuum – power spectrum*** من الكيانات أو الأفكار المحايدة ***Neutralities*** <حياد أ>.

خ – القضية الأساسية ***Fundamental thesis***

أية فكرة <أ> هي فكرة صادقة بنسبة ص٪ ، ومحايـــدة بنـــسبة ح٪ ، وكاذبة بنسبة ك٪ . حيث:

ص، ح، ك ⊂] صفر$^{-}$ ، ١$^{+}$ [

د – القوانين الأساسية ***Main laws***

لنفرض أن <α> خاصية، وأن

ص، ح، ك $\subset$] صفر$^-$ ، ١$^+$ [إذن:

- هناك قضية <ق> ونسق إسنادي {ن}، بحيث أن <ق> تكون <α> بنسبة ص٪، و<حياد α> (أو غير محددة) بنسبة ح٪ ، و<نقيض α> بنسبة ك٪.
- بالنسبة لأية قضية <ق>، هناك نسق إسنادي {ن}، بحيث أن <ق> تكون <α> بنسبة ص٪، و<حياد α> (أو غير محددة) بنسبة ح٪، و<نقيض α> بنسبة ك٪.
- <α> عند درجة ما تكون <نقيض α>، بينما <نقيض α> عند درجة ما تكون <α>.

ومن ثم:

بالنسبة لأية قضية <ق>، هناك أنساق إسنادية {ن$_١$}، {ن$_٢$}، ...، بحيث أن <ق> تبدو على نحو مختلف في كل منها، أي أننا نحصل على كل الحالات الممكنة من <ق> إلى <ليس ق> وحتى <نقيض ق>.

وكنتيجة لذلك، بالنسبة لأي قضيتين <أ> و<ب>، يوجد نسقين إسناديين {ن$_م$} و{ن ب} على الترتيب، بحيث أن <أ> و<ب> تبدوان هما ذاتهما. والأنساق الإسنادية هي بمثابة مرايا لانحناءات متنوعة تعكس القضايا.

ذ – شعارات النيوتروسوفيا *Mottos*

– الكل ممكن، حتى المستحيل.

– لاشيء تام، ولا حتى التام.

ر – النظرية الأساسية *Fundamental theory*

كل فكرة <أ> تنزع إلى أن تكون محايدة، مقللة، موزونة من خلال الأفكار <ليس أ> [وليس فقط <نقيض أ> كما قرر هيجل ***G. W. F. Hegel*** (١٧٧٠– ١٨٣١)]، كحالة للاتزان ***Equilibrium***. وفيما بين <أ> و<نقيض أ> هناك أفكار عديدة على نحو لا متناهي تمثل <حياد أ>، وقد تمثل ميزان <أ> دون الحاجة إلى نسخ من <نقيض أ>.

وهكذا، فلكي نُحّيد فكرة ما، يجب أن نكتشف جوانبها الثلاثة بأكملها: جانب المعنى (الصدق)، وجانب اللامعنى ***Nonsense*** (الكذب)، وجانب عدم إمكانية البت ***Undecidability*** (اللاتحديد)، ومن ثم معكوساتها وتآليفها. وبعد ذلك سوف تُصنّف الفكرة كحيادية.

ز – تحديد تخوم النيوتروسوفيا عن التصورات والنظريات الفلسفية الأخرى *Delimitation from other philosophical concepts and theories*

١. النيوتروسوفيا مؤسسة، ليس فقط على تحليل القضايا المتقابلة (المتضادة) كما تفعل الديالكتيكية، ولكن أيضًا على تحليل القضايا المحايدة فيما بينها بالمثل.

٢. على حين تـــدرس الإبـــستمولوجيا حـــدود المعرفـــة والتبريـــر ***Justification***، فإن النيوتروسوفيا تخطو فوق هـــذه الحـــدود، وتضع تحت المجهر ليس فقـــط الـــسمات المحـــددة والـــشروط الجوهرية لكيان ما <كـــ >، ولكن أيضًا الطيف المشتق <كـَ > بأكمله من حيث النظر إلى <حياد كـــ >.

وإذا كانت الإبستمولوجيا تدرس المتناقضات الفلـــسفية– مثـــل <كـــ > في مقابل <نقيض كـــ > – فإن النيوتروســـوفيا تـــدرس <حياد كـــ > في مقابل <كـــ >، وفي مقابل <نقـــيض كـــــ >، وهو ما يعني نسقًا منطقيًا مؤسسًا على القضايا المحايدة.

٣،٤. تؤكد الواحدية المحايـــدة[٤] ***Neutral monism*** أن الواقـــع النهائي ليس فيزيائيًا ولا عقليًا. أما النيوتروسوفيا فتتبنى وجهـــة نظر تعددية: فثمة جواهر منفصلة ونهائية لا متناهية العدد تشكل العالم.

٥. الهرمينيوطيقا[٥] ***Hermeneutics*** هي فن أو علم التأويل، أمـــا النيوتروسوفيا فتبتكر أيضًا أفكارًا جديدة، وتحلل مجـــال فكـــري متسع المدى بالنظر في توازن الأنساق غير المـــستقرة، وعـــدم توازن الأنساق المستقرة.

٦. الفلـــــسفة الدائمـــــــــــــــــــة[٦] ***Philosophia perennis*** (= ***Permanent philosophy***) تؤكد على الصدق المـــشترك لوجهات النظر المتناقضة، أما النيوتروسوفيا فتضيف إلـــى ذلـــك صدق وجهات النظر المحايدة أيضًا.

٧. اللامعصومية[٧] ***Fallibilism*** تنسب اللايقين ***Uncertainty*** إلى كل فئة من المعتقدات أو القضايا، في حين أن النيوتروسوفيا تقبل التأكيدات الصادقة بنسبة ١٠٠٪، وكذلك التأكيدات الكاذبة بنسبة ١٠٠٪ بالمثل. وفضلاً عن ذلك، تفحص أي نسق إسنادي تقترب به نسبة اللايقين من صفر إلى ١٠٠.

س – حدود الفلسفة *Philosophy's limits*

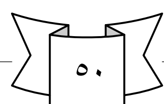
الفلسفة بأكملها تحصيل حاصل ***Tautologism***: صادقة بمقتضى الشكل، لأن أية فكرة حين تُطرح لأول مرة تكون حاملة لبرهان صدقها بالمصادرة على مبادئها الأولية ***Initiators***. ومن ثم فالفلسفة فارغة ***Empty*** أو غير إخبارية ***Uninformative***، بل ومعرفة قبلية ***a prior***.

يمكننا إذن القول: الكل صادق، حتى الكاذب!.

ومع ذلك، الفلسفة بأكملها عدمية ***Nihilism***: لأن أية فكرة، كانت حاملة لبرهان صدقها، سوف تحمل برهان كذبها فيما بعد من قِبل اللاحقين. إنه تناقض: كاذبة بمقتضى الشكل. ومن ثم، فالفلسفة الجديدة فوق إخبارية ***Overinformative***، ومعرفة بعدية ***a posteriori***.

والآن، يمكننا إذن القول: الكل كاذب، حتى الصادق!.

إن كل الأفكار الفلسفية التي لا زالت غير متناقضة سوف تصبح عاجلاً أو آجلاً متناقضة، لأن كل فيلسوف يسعى إلى إيجاد شرخ في الأنساق القديمة. وحتى هذه النظرية الجديدة (والتي أنا متأكد من أنها



ليست أكيدة إلى حدٍ ما) سوف تنقلب رأسًا على عقــب ...، وفيمـــا بعد، سوف يقوم آخرون بتتصييبها إلى الخلف.

الفلسفة إذن ضرورية منطقيًا ومــستحيلة منطقيًـــا. ولقــد كـــان «أوغسطين ستيوكو» ***Agostino Steuco of Gubbio*** (١٤٩٦–١٥٤٩) محقًا؛ فالاختلافات بين الفلاسفة غير قابلة للتفاضل. كما أن تعبير «ليبنتز» ***Leibniz*** <صادق في كل عالم ممكن> مجرد نافلة، معبّر عن الاستخفاف، لأن عقولنا قد تُشيد عالمًا مــستحيلاً بالمثـــل، يغدو ممكنًا في مخيلتنا (أنظر: فلورنتن سماراندكه: أنساق البديهيات غير المتسقة، ١٩٩٥).

- في هذه النظرية يستطيع المرء أن يبرهن على كل شيء.
- في هذه النظرية يستطيع المرء أن ينكر كل شيء.

النزعة الفلسفية ***Philosophism*** = تحصيل الحاصل + العدمية

ش – تصنيف الأفكار[٨] ***Classification of ideas***

١. المقبول بسهولة، منسي بسرعة.

٢. المقبول بسهولة، منســـي ببطء.

٣. المقبول ببطء، منســـي بسرعة.

٤. المقبول ببطء، منســـــي ببطء.

وفيما بين أي مقولتين هناك نُسخ متنوعة.

ص – مجرى التطور لأية فكرة ***Evolution of idea***

إن <أ> في العالم ليست دائرية (كما قال «مـــاركس» ***Marx***)، ولكن غير مستمرة، معقدة، لا حد لها ***Boundless***:

- <حياد أ> = أساس فكري موجود قبل أن تنشأ <أ>؛
- <قبل أ> = فكرة سابقة، مُبشّرة بـ <أ>؛
- <قبل أَ> = طيف من نسخ <قبل أ>؛
- <أ> = الفكرة ذاتها، والتي تنطوي ضمنًا على <ليس أ> = ما هو خارج <أ>؛
- <أَ> = طيف من نسخ <أ> بعد تأويلات مغلوطة مُساء فهمها من قبل أناس ومدارس وثقافات مختلفة؛
- <أ / حياد أ> = طيف من مشتقات / انحرافات <أ>، لأن <أ> تمتزج / تتصهر من بعض الوجوه مع أفكار محايدة؛
- <نقيض أ> = المقابل المستقيم لـ <أ>، المتطور داخل <ليس أ>؛
- <نقيض أَ> = طيف لنسخ من <نقيض أ> بعد تأويلات مغلوطة مُساء فهمها من قبل أناس، ومدارس، وثقافات مختلفة؛
- <نقيض أ / حياد أ> = طيف من مشتقات / انحرافات <نقيض أ>، وهو ما يعني أن <نقيض أ> من بعض الوجوه، و<حياد أ> من بعض الوجوه، متحدان بنسب متنوعة؛
- <أَ / نقيض أَ> = طيف من المشتقات / الانحرافات بعد امتزاج طيفيّ <أَ> و<نقيض أَ>؛
- <ما بعد أ> = بعد <أ>، فكرة بعدية، استنتاج؛
- <ما بعد أَ> = طيف من نسخ <ما بعد أ>؛

- <أ جديدة> = <أ> مستردة بطريقة جديدة، وفي مستوى مختلف، بشروط جديدة، كما في المنحنى غير المنتظم ذي النقاط المنعطفة، في فترات باسطة وطاوية، وبنمط متكرر؛ الحياة لإعادة بدء <أ>.

إن لولب التطور الماركسي قد حل محله منحنىً تفاضليًا أكثر تعقيدًا، به مرتفعات ومنخفضات، به عُقد، لأن التطور يعني أيضًا دورات من التقهقر.

تلك هي الفلسفة الديناميـة ***Dynaphilosophy*** = دراسة الطريق اللامتناهي لأية فكرة.

إن <أ الجديدة> لها ميدان أوسع (إذ تحوي، إلى جانب أجزاء <أ> القديمة، أجزاء من <حياد أ> ناجمة عن التأليفات السابقة)، والسمة المميزة لهذا الميدان فوق ذلك، أنه أكثر اختلاطًا، بعيدٌ عن التجانس. لكن <أ الجديدة> – ككل في ذاته – تنزع إلى جعل محتواها متجانسًا، ومن ثم إلى نفي التجانس بالامتزاج مع أفكار أخرى.

وهلم جرا، حتى تصل <أ> السابقة إلى نقطة تفقد فيها الشراكة– على نحو ينطوي على مفارقة – مع <ليس أ> بأكملها، وتصبح كيانًا مشوشًا للكل. وتلك هي النقطة التي تموت عندها الفكرة، فلا يمكن تمييزها عن الأفكار الأخرى. إن الكل يتهاوى، لأن الحركة تميزه، في كثرة من الأفكار الجديدة (يحوي بعضها حبيبات من <أ> الأصلية)، والتي تبدأ حياتها بطريقة مماثلة، كإمبراطورية متعددة

القوميات. وهكذا، فليس من الممكن العبور من فكرة إلى مقابلها دون العبور فوق طيف من نُسخ الفكرة، والانحرافات، أو الأفكار المحايدة فيما بينها.

لذلك، وفي الوقت الملائم، تصل <أ> إلى مرحلة الامتزاج بكل من <حياد أ> و<نقيض أ>. فلا يجب أن نقول أن الأطراف تجذب بعضها البعض، ولكن <أ> و<ليس أ> (أعني، الداخل، والخارج، والعنصر المحايد لفكرة ما).

لم تكن فكرة «هيجل» إذن مكتملة حين قال «إن قضية ما تحل محلها قضية أخرى، دعاها نقيض القضية؛ وأن التناقض بين القضية ونقيض القضية يتم تجاوزه، ومن ثم إذابته بالمركب منهما». وكذلك كان «سقراط» ***Socrates*** في البداية، و«ماركس» ***Karl Marx*** (١٨١٨– ١٨٨٣) و«إنجلز» ***F. Engels*** (١٧٨٨– ١٨٣٩) [= المادية الديالكتيكية ***Dialectic materialism***]. فليست هناك تلك الصيغة الثلاثية:

- القضية، نقيض القضية، المركب منهما (الهيجليون).
- التأكيد، النفي، نفي النفي (الماركسيون).

ولكن صيغة هرمية متكثرة كما رأينا من قبل.

إن نقيض القضية عند كل من «هيجل» و«ماركس» لا ينشأ ببساطة من القضية <ص> فقط، ذلك أن <ص> تظهر على خلفية من الأفكار سابقة الوجود، وتمتزج بها في مجرى تطورها. وكذلك الحال بالنسبة لـ <نقيض ص>، إذ يُبنى على خلفية فكرية مماثلة،

وليس على مجال فارغ، ويستخدم في تناقضه ليس فقط عناصر مقابلة لـ <ص>، ولكن أيضًا عناصر من <حياد ص>، وعناصر من <ص>.

وعلى هذا فإن القضية <ص> لا تحل محلها فقط قضية أخرى هي <نقيض ص>، ولكن أيضًا نُسخ متنوعة من الأفكار المحايدة <حياد ص>.

وعلى الإجمال، يمكن أن نصف هذا التسلسل على النحو التالي:

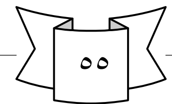
القضية المحايدة ***Neuter-thesis*** (الأساس الفكري السابق على القضية)، قبل القضية ***Pre-thesis***، القضية ***Thesis***، أمام القضية ***Pro-thesis***، غير القضية ***Non-thesis***(قضية مختلفة ولكن غير مضادة)، نقيض القضية ***Anti-thesis***، ما بعد القضية ***Post-thesis***، قضية جديدة ***Neo-thesis***.

لقد كانت صيغة «هيجل» بالغة التجريد، نظرية، مثالية. إنها يجب أن تُعمم. من نزعة البساطة، إلى نزعة التعضي ***Organicism***.

ض – الصيغ الفلسفية *Philosophical formulas*

لماذا توجد مدارس فلسفية كثيرة جدًا متمايزة (وأيضًا متناقضة)؟. لماذا يتلازم تقديم مفهوم ما <أ> مع ظهور عكسه <ليس أ>؟.

الآن، نقدم صيغًا فلسفية فقط، لأنه في المجال الروحي، من الصعب حقًا الحصول على صيغ (مضبوطة).



١. قانون الاتزان ***Law of equilibrium***

كلما إزدادت <أ>، كلما قلت <نقيض أ>. هذا القانون يأخذ شكل العلاقة التالية:

<أ> . <نقيض أ> = كـ . <حياد أ>

حيث (كـ) ثابت يعتمد على <أ>، و<حياد أ> نقطة دعم لـوزن الطرفين. فإذا كانت نقطة الدعم هي نقطة تلاقي الأفكار المحايدة (المركز)، فإن الصيغة السابقة تُبسّط إلى:

<أ> . <نقيض أ> = كـ

حيث (كـ) ثابت يعتمد على <أ>.

هيا نطبق ذلك على بعض الحالات الجزئية:

- التصنيع × النزوع إلى الروحانية = ثابت، لأي مجتمع.

إن مجتمعًا أكثر تصنيعًا هو مجتمع يقل فيه المستوى الروحاني لدى مواطنيه.

- العلم × الدين = ثابت[٩]
- الأبيض × الأسود = ثابت
- الجمع × الطرح = ثابت

كذلك يمكن القول أن الدفع إلى النهايات، أو بعبارة أخرى الحساب في المكان المطلق، يؤدي بنا إلى:

كل شيء × اللاشيء = ثابت عام

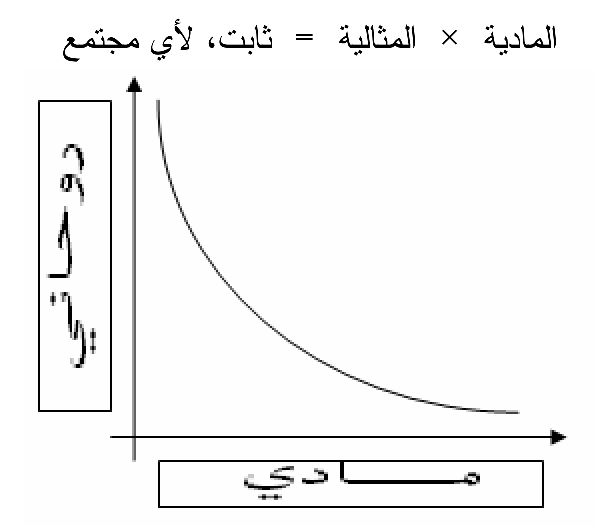
أو

∞ × صفر (= صفر × ∞) = ثابت عام

هكذا نتجه نحو تربيض الفلسفة، ولكن ليس بالطريقة الأفلاطونية.

والشكل أدناه يوضح العلاقة التالية:

المادية × المثالية = ثابت، لأي مجتمع



فالمحاور الكارتيزية الأفقية والرأسية هي خطوط تقارب هندسية للعلاقة م × ث = كــ .

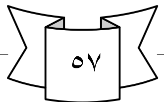
٢. *قانون نقيض الانعكاسية* ***Law of anti-reflexivity***

<أ> في مرآة <أ> تمحو ذاتها تدريجيًا. أو

<أ> من <أ> قد تتحول تدريجيًا إلى <أ> مشوهة.

أمثلة:

- الزواج بين الأقارب يؤدي إلى مُسوخ (نسل معوق غالبًا). وهــذا ما يفسر لماذا يؤدي تهجين أنواع النباتــات (وأحيانًــا ســلالات الحيوانات والبشر أيضًا) إلى الحصول على أنــواع هجــين ذات صفات أفضل و / أو كميات أفضل، كمــا تخبرنــا النظريــة



البيولوجية في مزج الأنواع. وهو ما يفسر أيضًا لماذا تكون الهجرة محمودة أحيانًا لجلب دم جديد إلى شعب ثابت الصفات.

- إن العدمية[١٠] ***Nihilism***، والتي ذاعت بعد نشر «تورجينيف»[١١] ***Turgeniev*** لروايته «آباء وأبناء» عام ١٨٦٢ كنفي مطلق، تُنكر كل شيء، ومن ثم تنكر ذاتها أيضًا.
- الدادية[١٢] ***Dadaism*** من الدادية تشوه كل منهما الأخرى.

٣. ***قانون التكميل Law of complementarity***

<أ> تود التكامل مع <ليس أ> لكي يشكلان كلاً واحدًا.

أمثلة:

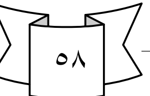
- الأشخاص– الذين هم مختلفون – يودون تكملة بعضهم البعض، ويميلون إلى الشراكة (الرجل مع المرأة مثلاً).
- الألوان التكميلية ***Complementary colors*** (حيث تتحد بدرجات شدة محددة لتنتج الأبيض).

٤. ***قانون التأثير المنعكس Law of inverse effect***

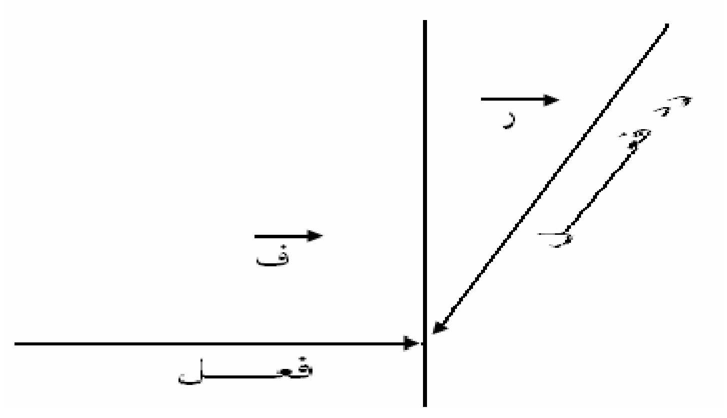
حين تحاول أن تهدي شخصًا ما إلى فكرة، أو اعتقاد، أو إيمان ...، بالتكرار الممل، أو بالقوة، فسوف يغدو مبغضًا لما تدعوه إليه[١٣].

أمثلة:

- حين تُلح على شخص ما لكي يفعل شيئًا ما، فسوف يفعله بأقل ما يمكن.
- التشديد على القاعدة يؤدي إلى اختزال العمل بها إلى النصف.



- ما هو كثير ليس بجيد ... (التناسب العكسي)[١٤].
- حين تكون واثقًا، لا تكن كذلك!.
- حين تضغط على شخص ما لكي يفعل شيئًا ما، فسوف يفعل شيئًا مختلفًا (ولكن ليس بالضرورة مضادًا لــه كمــا يقــرر قــانون «نيوتن» الثالث في الحركة)[١٥] فــي شــكل ردّ فعــل مختلــف ومتحدّر:



٥. قانون تطابق الهوية العكسي

***Law of reverse identification*:**

<ليس أ> هي <أ> أكثر من <أ>

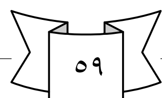
مثال:

الشعر أكثر فلسفية من الفلسفة

٦. قانون الانفصالية المرتبطة

Law of joined disjointedness

<أ> و<ليس أ> لهما عناصر مشتركة



أمثلة:

- ثمة تمييز زهيد بين «الجيد» و«الرديء».
- العمل العقلي وغير العقلي متلازمان.
- الوعي واللاوعي بالمثل.
- قالت نفسي، هلُم لنكتب الأشعار عن جسدي، لأننا واحدًا («وولت وايتمان»[١٦] ***Walt Whitman***).
- المتناهي لامتناهي (أنظر اللاتناهي المصغرّ ***Micro-infinity***).

٧. ***قانون انفصالية المتطابقات***

Law of identities' disjointedness

الصراع الدائم بين <أ> و<أَ> (ظلال لـــ <أ>).

أمثلة:

- الصراع الدائم بين الصدق المطلق والصدق النسبي.
- التمييز بين الكذب الجازم والكذب النيوتروسوفي (والثاني يعنـــي التأليف بين درجات الكذب، وعدم التحديد، والصدق).

٨. ***قانون التعويض المكافئ Law of compensation***

إذا كانت <أ> الآن، فإن <ليس أ> لاحقة.

أمثلة:

- أي خسارة / لها مكسبها (بمعنى أنها سوف تؤدي إلى الأفــضل، لأنك تعلمت من الخسارة).
- ليس هناك نجاح بدون فشل[١٧].

٩. ***قانون الشرط المقرر Law of prescribed condition***

لا يستطيع المرء أن يقفز فوق حدوده (فالمرء يدور داخل دائرته).

١٠. ***قانون الجاذبية الفكرية الجزئي***

Law of particular ideational gravitation

كل فكرة <أ> تجذب وتنبذ فكرة أخرى <ب> بقوة تتناسب طردًا مع حاصل ضرب قياساتها النيوتروسوفية والدلالة الجبرية لمسافتها (فعلى العكس من قانون «نيوتن» العام في الجاذبية بين جزئيات المادة، هنا نجد أن تأثيرات المسافة تتناسب طردًا وليس عكسًا : أي أن الأفكار الأكثر تضادًا (أو الأكثر ابتعادًا) تعني التجاذب الأقوى).

١١. ***قانون الجاذبية الفكرية العام***

Law of universal gravitation

<أ> تنزع نحو <ليس أ> (وليس نحو <نقيض أ> كما قال «هيجل»، والعكس بالعكس؛ فثمة قوى تؤثر على <أ> وتدفعها نحو <ليس أ> ريثما تصل إلى نقطة حرجة، ومن ثم تعود <أ> أدراجها. إن <أ> و<ليس أ> في حركة متصلة، وبالتالي تتغير حدودهما.

أمثلة:

- الكمال يؤدي إلى النقص[١٨].
- الجهل مُرضي ***Ignorance is pleased***.

حالة خاصة

كل شخص ينزع إلى الاقتراب من مستواه النوعي من القصور!

وليست هذه دُعابة، لكنها أمرٌ مؤكد:

فلو افترضنا مثلاً أن (س) قد حصل على وظيفة في مستوى معين، وليكن م$_{١}$ ، فإنه إن أثبت كفاءة سيرقى إلى المستوى م$_{٢}$ ، فإن أثبت كفاءة في الوظيفة الجديدة كذلك، فسوف يرقى إلى المستوى م$_{٣}$ ، وهلم جرا، حتى يصل إلى مرحلة لا يستطيع فيها أن يزيد من كفاءته بأية درجة أكثر من ذلك، ومن ثم لا يرقى؛ أي أنه يصل إلى مستواه النوعي من القصور:

<أ> تنزع نحو <ليس أ>

وعلى هذا فإن مثالية أي شخص تنزع به نحو ما لا يتمكن من فعله.

لكن الحركة ليست خطية ***Nonlinear***؛

إن <ليس أ> لها مدى واسع (قوة المتصل) من «ما هو غير <أ>» (أو خارج <أ>). دعنا نعبر عن ذلك رمزيًا بالمجموعة **{**<ليس أ>$_{ن}$**}** (حيث كل نُسخ **{**<نقيض أ>**}**$_{ن}$ محتواه في <ليس أ>). إذن، هناك نُسخ لا متناهية العدد من <ليس أ>$_{ن}$ تتجاذب، كالكواكب حول نجم، على مدارات <أ>. وبين كل نسخة من <ليس أ>$_{ن}$ والنجم المتمركز <أ> هناك قوى تجاذب وتنافر. إنهما يقتربان من بعضهما البعض وصولاً إلى نقطتي الحد الأدنى الحرجتين:

ج$_{م}$(ن) لـــ <أ>، ح$_{م}$(ن) لـــ <ليس أ>$_{ن}$

ومن ثم يبتعدان مرة أخرى عن بعضهما البعض وصولاً إلى نقطتي الحد الأقصى:

جم (ن) لـــ <أ>، حم (ن) لـــ <ليس أ>ن

ومن خلال المعادلات التفاضلية ربما أمكننا حساب مسافتي الحد الأدنى والحد الأقصى (الروحيتين) بين <أ> و<ليس أ>ن ، وكـــذلك الإحداثيات الكارتيزية للنقطتين الحرجتين، والحالـــة الراهنـــة لكـــل نسخة. وسوف نقول أن <أ> ونسخة من <ليس أ>ن يلتقيان في نقطة مطلقة / لا متناهية. وحين تسقط كل <ليس أ>ن بداخل <أ> تكـــون الكارثة!.

[١ – ٣] – الإبستمولوجيا النيوتروسوفية

The neutrosophic epistemology

هذا القسم، والـــذي هـــو بمثابـــة إبـــستمولوجيا نيوتروســـوفية ***Neutrosophic epistemology***، لـــه بنيـــة مماثلـــة لرســـالة «فتجنـــشتين» ***Wittgenstein's tractatus***[١٩]: أعنـــي تـــأملات فلسفية مختصرة قائمة بـــذاتها، وتعليقـــات ميتافيزيقيـــة واســـتعارية موجزة (حدها الأدنى من سطر إلى سطرين، وحدها الأقـــصى مـــن عشرة أسطر إلى خمسة عشرة سطرًا).

بعبارة أخرى، هو بمثابة دراسة تحليلية، مرتبطة بالمنطق متعدد القيم، لأننا في كل فقرة نعرض لجملة ما <أ>، يُبرهن فيلسوفٌ مـــا على صدقها، في حين يبرهن فيلسوف آخر يأتي مـــن بعـــده علـــى صدق الجملة المقابلة لها <نقيض أ>. ومن ثم يمكن القـــول أن كـــلاً من <أ> و<نقيض أ> كانتا صادقتين. **{**وبالتبعية يمكن أن نستنبط أن كلاً من <أ> و<نقيض أ> كان من الممكـــن أن تكونـــا كـــاذبتين**}**.

وفضلاً عن ذلك، وفقًا للتفسير النيوتروسوفي، نستطيع القول أن ثمة أفكارًا أخرى بين <أ> و<نقيض أ> مرتبطة بهما، مع ملاحظة أن <حياد أ> يمكن أن تكون صادقة بالمثل.

يرتبط ذلك بنزعة «الصدق الشامل»[٢٠] ***Dialetheism***، القائلة بأن بعض المتناقضات صادقة، كما يرتبط بالمنطق شبه المتناقض[٢١] ***Paraconsistent logic***، وبالمنطق الحدسي[٢٢] ***Intuitionistic logic***، حتى المنطق النيوتروسوفي (حيث <أ>، <نقيض أ>، والأفكار المنتمية إلى <حياد أ> فيما بينهما يمكن أن تكون صادقة أو صادقة إلى حدٍ ما.

نعالج أيضًا في هذا القسم العديد من المفارقات، ومن المعروف أن المفارقة هي قضية صادقة وكاذبة في الوقت ذاته، أي أنها مرتبطة أيضًا بالمنطق متعدد القيم، ونحن نعرف أن العديد من الأنساق المنطقية لا تعالج المفارقات.

وثمة تأملات أخرى تُوضح أن موضوعًا ما قد يكون مميزًا بخاصية ومضادها في آن واحد (وهذا مرتبط أيضًا بالمنطق متعدد القيم بطريقة فلسفية).

- حين يتم طرح أية فكرة، فليست هناك فحسب تفاعلات معها وضدها، ولكن أيضًا تفاعلات حيادية (لا إكتراثية، على الحياد) بالمثل. ويعني ذلك أن «جدل هيجل» ***Hegel's dialectic*** لا ينجز العمل المنوط به [في الألمانية كلمة ***dialektikẽ*** مشتقة من مقطعين: ***dia*** بمعنى «مع» ***Legein & With*** بمعنى «يتكلم»

to speak]، ومن ثم نوسع مدلول كلمة «الجدل» أو «الحوار الثنائي» ليحل محلها مصطلح آخر قد يبدو شاذًا، ألا وهو «الحوار الثلاثي» ***Trialectic***، والذي يقودنا بدوره إلى ما هو أبعد من ذلك: إلى «الحوار المتكثر» ***Pluralectic***– لأن هناك درجات متنوعة لكل من الموجب، والسالب، والمحايد بالمثل. وصولاً إلى «الحوار اللامتناهي» ***Transalectic*** (***alectic*** - ∞) الذي يمثل قوة المتصل[٢٣].

- لنقل إذن أن (+) لا تبحث عن (–) من أجل الاتزان – كما قال «هيجل» – ولكن عن (الصفر) أيضًا كنقطة ارتكاز لميزان التفكير.

إن التصور الذاتي للفكرة عند «هيجل» ليس مقصورًا على تناقضاتها الداخلية فقط، ولكن أيضًا على محايداتها، لأنها جميعًا تتحرك وتتداخل. وهو أيضًا – أي التطور الذاتي للفكرة – محدد بعوامل خارجية (معها، ضدها، لا معها ولا ضدها).

- وبين الجزئي والعام هناك أشياء جزئية بنسبة ج٪، وغير محددة (محايدة) بنسبة ح٪، وعامة بنسب ع٪، حيث

$$ع ، ح ، ج \subset]صفر^{-} ، ١^{+}[$$

- إن بنية الذرة تستغرق تاريخ أية فكرة؛ فالاستدلال قائم على تحليل القضايا الموجبة، والسالبة، والمحايدة. وذلك ما يجب أن نسميه «فلسفة الكمّ» ***Quantum philosophy***.

- في الانشطار النووي، نجد أن نيوترونًا ***Neutron*** حرًا يتفاعل بقوة مع النوي ***Nuclei***، ويُمتص بسرعة، ومن ثم يضمحل إلى بروتون ***Proton***، إلكترون ***Electron***، و«نيوترينو» ***Neutrino***، حيث أمد الانتصاف ***Half-time*** يقترب من ١٢ دقيقة(٢٤).
- إن النيوتروسوفيا تدرس ليس فقط شروط إمكانية أية فكرة، ولكن أيضًا شروط استحالتها. وتركز على تطورها التاريخي (التفسير الماضي والحاضر – باستخدام التحليل الكلاسيكي، والتفسير المستقبلي – باستخدام الاحتمال والإحصاء النيوتروسوفي).
- في علم الاقتصاد ***Economics*** تبنى «كينز»(٢٥) ***Keynes*** تصور «الاتزان اللامستقر» ***Unstable equilibrium*** (النظرية العامة)، في حين تجاوزه «أنفل م. روجينا» ***Anghel N. Ruginã*** [أستاذ علم الاقتصاد بجامعة نورث إيسترن الأمريكية ***Northeastern University, U.S.A.***]، إلى تصور «اللا اتزان المستقر» ***Stable disequilibrium*** (الصدق في المجرد؛ أي التحليلي، في مقابل الصدق في العيني؛ أي التجريبي). إن ميكانيكا الانتظام الذاتي واللا انتظام الذاتي موظفة إذن في كل نسق؛ حركة من الاتزان إلى اللا اتزان ذهابًا وإيابًا. اللا مستقر يُولد الاستقرار، والمستقر يُولد عدم الاستقرار. أو فلنقل: الاتزان في اللا اتزان، واللا اتزان في الاتزان.

- نحن نعني نسقًا ديناميكيًا للغاية من خلال تغيرات صغيرة بالغة السرعة، مميزًا بمشتقٍ ما. لقد مات النسق الثابت. ولقد كان «ليون والراس»[٢٦] ***Leon Walras*** محقًا: الاحتكارات تختزل المنافسات، ومن ثم التقدم.
- في رأيي أن بعض الفلاسفة يتحسسون طريقهم، ويتعثرون. فليست لديهم أفكار أو أنساق واضحة، أو حتى توجهات دقيقة نحو موضوع ما. عهود، ووعود ...؛ ما يؤكده أحدهم اليوم، ينكره آخر غدًا. مرة بعد أخرى يحدثوننا كثيرًا جدًا لكي لا يقولوا شيئًا. البعض منهم يتبنى أفكارًا متناقضة مع الخبرة والبينة، والبعض الآخر لديه مبررات غير ملائمة.

هذا ما يُفسر مدى كون الترييض (وفوق ذلك بناء الأنساق الأكسيوماتيكية ***Axiomatization***– لكن ليس بالمعنى الدقيق) لازمًا لكل مجالات المعرفة، خصوصًا في الفلسفة (بما يماثل جدول «مندليف»[٢٧] ***Mendeleev*** للعناصر الكيميائية).

نحن في حاجة إلى الترييض لكنه ليس ممكنًا!.

- الفلسفة شبه علمية ***Semiscientific*** وشبه تجريبية ***Semiempric***. إنها اقل علمية من علم النفس، وأكثر علمية من الشعر.
- الإنسان تابع ومتبوع في الوقت ذاته.
- إنني أفهم الروح ككيف، والمادة ككمّ. إنهما بالطبع ممتزجان.
- إنني أرى الصدق وكأنه جسم، موضوع له شكل.

- إنني أرى المادة كروح متكثفة، متخثرة.
- إن بنية الأفكار تعكس بنية الموضوعات، والعكس.
- في مشكلة العقل والجسد:

الظواهر العقلية من طبيعة فيزيائية، والظواهر الفيزيائية من طبيعة عقلية أيضًا.

- الهيجليون الجُدد ***Neohegelians***:

التوفيق بين المتناقضات (برادلي[٢٨] ***Bradley***) أم عدم التوفيق بين المتناقضات (فال[٢٩] ***Wahl***)؟ كلاهما!.

- النيوتروسوفيا:

– تهدف إلى بناء مجال موحد في الإنسانيات (مثلما حاول «آينشتين» ***Einstein*** أن يفعل في العلم)؛

– تستكشف الاختلافات بين:

❖ المفكرين

❖ المدارس، والحركات، والنظريات، والمبادئ الفلسفية؛

– تميط اللثام عن أنه ليس ثمة مدرسة فكرية أفضل من أخرى، وليس ثمة فيلسوف أعظم من آخر؛

– هي محاولة للتوفيق بين وجهات النظر الأبية وتلك المسالمة؛

– تُوضح أن الصدق قد لا يكون منفصلاً عن الكذب؛

– إذا صرّح فيلسوف ما بقضية معينة (ق)، حاول أن تفكر في عكسها، وأن تقارنها أيضًا بـ <حياد ق>.

- نزعة التجاهل ***Ignorantism***:
- الأقطار القوية تتجاهل فنون، وآداب، وعلوم، وثقافة، وتقاليد أقطار العالم الثالث. بل وأكثر من ذلك، تقاطعها، وتحتقرها أيضًا ...
- المبدعون والمخترعون في أقطار العالم الثالث معرقلون أيضًا باللغة، وشروط الحياة الفقيرة، ونقص التكنولوجيا اللازمة لممارسة البحث.
- في تآريخ الفنون، والأدب، والعلم يمكنك فقط أن ترى الغربيين.
- استثناءات نادرة لأناس آخرين يقيمون بينهم تؤكد القاعدة!.
- إن شاعرًا مغمورًا– على سبيل المثال – يكتب بالإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية، هو أكثر شهرة من عبقري مثل «إمينسكو»[٣٠] ***Eminescu*** يكتب باللغة الرومانية غير الدولية.
- نزعة النفي ***Negativity*** {«هيراقليطس» ***Heraclitus (Herakleitos)*** (~٥٧٦– ~٤٨٠ ق.م)، «باروخ سبينوزا» ***Baruch Spinoza*** (١٦٣٢– ١٦٧٧)، «إيمانويل كانط» ***E. Kant*** (١٧٢٤– ١٨٠٤)، «هيجل» ***Hegel***} تمر بأطوار مختلفة: من التأكيد إلى طيف من النفي الجزئي، وأخيرًا إلى درجة أعلى من النفي.
- لن نقول «مبدأ التتام»[٣١] أو «التكامل الثنائي» ***Com-plementarity*** {الذي استخدمه «نيلز بوهر» ***Bohr*** و«فيرنر هيزنبرج» ***W. Heisenberg*** (١٩٠١– ١٩٧٦) في

فلسفة الفيزياء}، ولكن مبدأ «التكامل الثلاثي» ***Tri-plementarity*** (السلبية، والإيجابية، والحيادية- والتي تناظر على التوالي: صفر، ١، ٢/١). وكذلك «التكامل – ن» ***n-plementarity*** (بمعنى مجموعة من العناصر ن تنضم إلى بعضها البعض لتُشكل كلاً واحدًا)، أو أن نُعمم المبدأ ليصبح «التكامل اللامتناهي» ***∞-plementarity*** (حيث قوة المتصل)، لأن هناك نسخًا معقدة ممتزجة من تلك العناصر. وفيما وراء الحالات اللامتناهية العدد بين الصفر والواحد، فإن نقطة المنتصف ٢/١ لا تمثل السالب أو الموجب – أو تمثل كلاهما (حيث يستبعد كل منهما الآخر).

- هيرمينيوطيقا الهيرمينيوطيقا الفلسفية:

Hermeneutics of philosophical hermeneutics

إذا كنا لا نستطيع استبعاد الأحكام المسبقة في أحكامنا، فلماذا إذن نحتاج إلى علم التأويل؟.

- على العكس من مقولة «بليخانوف»[٣٢] ***Plekhanov*** (: التطور التاريخي ليس محكومًا بالإرادة)، نستطيع القول أن التطور التاريخي محكومٌ بالإرادة بدرجة ما، وغير محكوم بالإرادة بدرجة أخرى.

- تقرر نزعة «أبلارد»[٣٣] ***Ab'lard*** التصورية ***Conceptualism*** أن الكليات لا تعدو أن تكون تجريدًا من الأشياء الجزئية أو الفردية ***Universalia post rem***[٣٤]،

بمعنى أن العام ليس في الأشياء، وهو على صواب إلى حدٍ مـــا، لأن العام مُلح في كل فرد. وهذا ما يُفسر إمكانية تشكيل فئـــات من الأفراد ذوي السمات المتماثلة جزئيًا.

- فلسفة الفلسفة ***Philosophy of philosophy***:

- لماذا نحن اليوم في حاجة إلى الفلسفة؟.
- لماذا نحن اليوم لسنا في حاجة إلى الفلسفة؟.
- ما هو الاتجاه الذي تمضي إليه بنا الفلسفة؟.
- ما هو الاتجاه الذي لا تمضي إليه بنا الفلسفة؟.

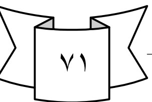
ربما شعر المرء بأن الفلسفة هي لأولئك الذين لـــيس لـــديهم شيء آخر يفعلونه، فيتلهون بالألغاز!.

- النيوتروسوفيا تعني/ وتنطوي على:

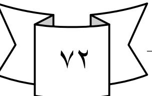
- الفلسفة مرئية من قبل الرياضي والشاعر؛
- دراسة تاريخ الفلسفة؛
- مباحث جدلية في الفلسفة؛
- تطور أية فكرة من <أ> إلى <ليس أ>، ومن ثم إلى <نقيض أ>؛
- اكتشاف السمات المشتركة بين كل من (+)، (–)، (صفر)؛
- كيف تبدو أية فكرة من وجهات نظر مختلفة، ومن كل وجهـــات النظر؛
- اكتشاف نقطة تلاشي كل الأفكار الفلسفية.

- النيوتروسوفيا يمكن أن تبدو كذلك:

- اقتراب جديد إلى الفلسفة؛



- فلسفة الفلسفات؛
- لا فلسفة ***Non-philosophy***؛
- سوبر فلسفة ***Super-philosophy***؛
- فلسفة جديدة ***Neophilosophy***؛
- إله وشيطان الفلسفة؛
- فلـــسفة شـــارحة للفلـــسفة ***Meta-philosophy***، ومـــاكرو فلسفة ***Macro-philosophy***؛
- نظام عالمي جديد في الفلسفة؛
- مفارقة الفلسفة وفلسفة للمفارقة؛
- فكر الفكر؛
- تبيان دقة وعدم دقة الفلسفة في الوقت ذاته؛
- مفارقة في / من المفارقة: ثمة الكثير اللامتناهي من ذلك؛
- لـــُغز العالم ***World's enigma***؛
- ماهية الطبيعة ***Nature's essence***؛
- لُغز للعالم ***Enigma of the world***؛
- أي جوهر له في النهاية خاصية نيوتروسوفية؛
- الحياة بدون مفارقة لابد وأن تكون رتيبة، مملة، خطية؛
- حدس المفارقة هو أعلى مستوى من المعرفة؛
- ما بعد الحداثة ***Postmodernist***؛
- فلسفة جبرية ***Algebraic***، وفيزيائية، وكيميائية؛
- المتسق مع عدم اتساقه.



- الترنـــــــسندنتالية ***Transcendentalism*** {«إيمرســـــــون»[٣٥] ***Emerson*** بصفة خاصة، و«كـــانط»، و«هيجـــل»، و«يوحنـــا جوتليـــب فـــشته» ***J. G. Fichte*** (١٧٦٢- ١٨١٤)}، والتـــي تقترح اكتشاف طبيعة الواقع من خلال فحص عمليـــة التفكيـــر، تتحد – من خلال النيوتروسوفيا- مع البرجماتية ***Pragmatism*** {وليم جيمس ***W. James*** (١٨٤٢- ١٩١٠)}، التي تحاول أولاً تفسير كل فكرة أو نظرية بمتابعة نتائجها العملية.

نعني معرفة الواقع من خلال الفكر، والفكر من خلال الواقع.

- في الهند، خلال القرنين الثامن والتاســـع، ذاع مبـــدأ اللاثنائيـــة ***Non – duality*** (أو الأدفايتا ***Advaita***) الذي يؤكد على عدم التمييز بين الموجود الفردي (الأتمـــان[٣٦] ***Atman***) والموجـــود الأسمى (البراهمان[٣٧] ***Brahman***). لقد اعتُبر الفيلسوف المُعلم «سانكره»[٣٨] ***Sankaracharya*** (***Charya*** = المُعلم) (٧٨٢- ٨١٤) في ذلك الوقت منقذاً للهندوسية[٣٩] ***Hinduism***، تمامًـــا في اللحظة التي كانت فيها البوذية[٤٠] ***Buddhism*** والجاينية[٤١] ***Jainism*** في هيجان شديد، وكانت الهند في أزمة روحية.

وتعني اللاثنائية استبعاد الأنـــا ***Ego***، لكـــي تمتـــزج ذاتـــك بالموجود الأسمى (لكي تصل إلى السعادة). أو أن بلوغ الـــسمو إنما يتم عن طريق الـــصلاة ***Prayer*** (البهـــاكتي ***Bhakti***) أو الخلاص (الجنانا ***Jnãnã***). كمـــا تحفـــل اللاثنائيـــة بـــالملاحم و«الأبانيشاد» ***Upanishad*** (مبادئ الفلسفة الهندية). على أنه لم

تلبث حينئذ أن ظهـرت الثنائيـة ***Duality*** (الفيزيـشتا أدفايتـا ***Visishta Advaita***)، التي تقرر أن الموجود الفردي والموجود الأسمى كانا مختلفين في البدايـة، لكنهمـا انتهيـا إلـى مـزج نفسيهما[٤٢].

تلك هي الخطة النيوتروسوفية:

اللاثنائية تتحول إلى الثنائية

< ليس أ> تتحول إلى <أ>

- اعرف نفسك لكي تعرف الآخرين؛

ادرس الآخرين لكي تفهم ذاتك.

- أخيرًا، أنا أريد أن أكون ما لا أريد أن أكون:

فيلسوف!. هذا ما يفسر ما لا أكونه

(وقد يفسر أيضًا ما أكونه؟)

- تحكم فيما تستطيع، واترك الباقي للحظ.

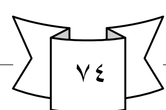
تحكم فيما لا تستطيع، وحرر ما تتحكم فيه.

- نظرية متناقضة ***Contradictory theory***:

لماذا يتجنب الناس التفكير في نظرية ما متناقضة؟ (مع أنهـا من فعل التفكير).

- كما تعرف، الطبيعة ليست تامة:

والظواهر المتضادة تحدث معًا، والأفكـار المتـضادة يـتم التأكيد عليها في اللحظة ذاتها، وعلى نحو مثير للـسخرية، تـتم



البرهنة على أن كل فكرة منها صـــادقة!. كيــف يكــون ذلــك ممكنًا؟...

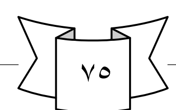
إن الجملة قد تكون صادقة في نسق إسنادي، ولكن كاذبة في نسق آخر. الصدق ذاتي، والبرهان نسبي.

(ثمة نظريـــة فـــي الفلـــسفة تُـــسمى «نـــسبية المعرفـــة» ***Relativity of knowledge***، مؤداهـــا أن المعرفـــة تكـــون بالنسبة إلى العقل، أو أننا لا نعـــرف الأشـــياء إلا مـــن خـــلال تأثيراتها على العقل، ومن ثم ليست هناك معرفة بالواقع كما هو في ذاته).

أنت تعرف؟ ... من الأفضل أحيانًا أن تكون على خطأ!.

- فرض المتصل ***Continuum hypothesis*** (القائل بـــأن عـــدد الأعداد الأصلية بالمتصل هو أصغر عدد أصلي لا معـــدود) قـــد تبين أنه غير حاسم، لأن كلاً من الفرض ونفيـــه متـــسقان مـــع البديهيات المعيارية لنظرية المجموعات.
- على العكس من النزعة النسبية ***Relativism***، والتي تؤكد علـــى أنه لا توجد معرفة مطلقة، من الممكـــن فـــي النيوتروســـوفيا أن نُصيب كبد العلم المجرد بالتواضـــع علـــى الـــصدق المطلـــق، ص = ١٠٠، ولكن كمادة لواقعة نادرة.
- هيرمينيوطيقا الهيرمينيوطيقا:

من خلال التأويل يتم تعميم، وتخصيص، وشرح، وتنقية أيـــة فكرة <أ>، وفي النهاية يتم تشويهها لتصبح <أ١> المختلفة عـــن



<أ>، وإلى <أ$_{٢}$> المختلفة عن <أ>، وهلم جرا.

- كل إنسان يفهم ما يريد، وفقًا لمستواه النـــوعي مـــن المعرفـــة، وإحساسه، واهتماماته.

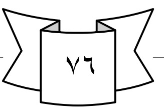
<أ> تبدو وكأنها <ليس أ>، بل وكأنها <نقيض أ> بدرجة مـــا (حيرة). لكن كل النُسخ المشوهة من هذه الفكرة يتم التوفيق بينها بطريقة ما <أ>.

- كان المثاليون صوريين للغاية، وكان التجريبيون غير صـــوريين للغاية. والنيوتروسوفيا هي كلاهما.
- النظرية الاجتماعية ***Sociological theory***

يندفع المجتمع الحديث – شأنه في ذلك شأن المجتمع البـــدائي – نحو فكرة «الأمومة» ***Matriarchate***؛ بمعنى أن المرأة تقود في المجتمعات الصناعية. فمن «أبوية» ***Patriarchate*** مستبدة في مرحلتي العبودية ***Slavery*** والإقطاعية ***Feudalism***، نحو «أمومة» أكثر ديموقراطية حاليًا. وتؤدي «الجنسية» ***Sexuality*** دورًا هائلاً في تلاعب النساء بالرجال؛ فالمرأة تحتكر الجنس كما برّر لي صديق أمريكي خاضع لسلطان زوجته!.

تطور اجتماعي دوري!.

لقد أصبحت المرأة نواة الخلية الاجتماعية: الأســـرة. وباتـــت اللذة الجنسية تؤثر على دوائر الحياة المختلفة، من أدنى فئة مـــن الناس إلى دوائر القيادة. لقد كان «سيجموند فرويد» ***S. Freud*** (١٨٥٦– ١٩٣٩) محقًا...



ونحن نعرف اليوم أن النساء يُستخدمن في التجسس، في التأثير على قرارات السياسيين، في جذب رجال الأعمال – بسحر أنوثتهن، وهو ما يؤدي إلى نتائج أسرع تفوق تلك التي تعتمد على الذكورة. وما النتيجة؟: للنساء حقوق تفوق تلك التي يتمتع بها الرجال في المجتمعات الغربية (كما في مستحقات الطلاق مثلاً).

- المفارقة الاجتماعية ***Social paradox***

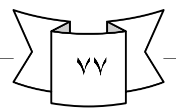
هل يجب أن تسمح أية ديموقراطية بالأفكار اللاديموقراطية؟.

أ. إذا كانت الإجابة بالنفي، أي أنها يجب ألا تسمح بأية أفكار أخرى، حتى تلك اللاديموقراطية، فلن تكون لدينا إذن ديموقراطية، لأننا بذلك نكون قد صادرنا حرية إبداء الرأي.

ب. وإذا كانت بالإيجاب، أي أنها يجب أن تسمح بالأفكار اللاديموقراطية، فسوف نقع في براثن اللاديموقراطية ***Nondemocracy*** (لأن الأفكار اللاديموقراطية تؤدي إلى هدم الديموقراطية، كما حدث مثلاً في ألمانيا النازية، وفي الأقطار الدكتاتورية، ... إلخ).

- مفارقة المجموعات ***The set's paradox***

لا وجود لمفهوم «مجموعة كل المجموعات» الذي قدمه «كانتور»[٤٣] ***Cantor***. ولإثبات ذلك دعنا نشير إلى كل المجموعات بالرمز $\{م_م\}_م$. لكن مجموعة كل المجموعات هي مجموعة أخرى قائمة بذاتها، ولتكن **ج**$_١$ ؛ وعلى هذا نقوم ببناء



مجموعة أخرى نسميها «مجموعة <كل المجموعات>»؛ لكن <كل المجموعات> هذه المرة أصبحت $\{م_م\}$ و **ج**$_{١}$ ؛ ومن ثم فإن «مجموعة كل المجموعات» تصبح الآن **ج**$_{٢}$ ، المختلفة عن **ج**$_{١}$ ؛ وهلم جرا.

إذن، حتى مفهوم «كل المجموعات» لا يمكن تحديده بدقة (مثله في ذلك مثل أكبر عدد في فاصل مفتوح، لا وجود له). وكما لاحظنا أعلاه، بإمكاننا بناء مجموعة جديدة دائمًا بوصفها «مجموعة كل المجموعات»، ومن ثم نقوم بضمها إلى «كل المجموعات».

- التركيب السيكولوجي المنطوي على مفارقة

Paradoxist psychological complex

الخوف من الفشل مرده أساسًا إلى خبرة سابقة غير ناجحة، أو إلى مشاعر غير واعية مؤداها الرغبة في فعل شيء ما <س>، في حين يكون الناتج <نقيض س>، الأمر الذي يُولد مشاعر، ومواقف، وأفكار تدفع الذات في اللحظة الأخيرة إلى الانحراف عن الفعل <س> إلى الفعل <نقيض س> (من النشاطات الكهربائية الموجبة والسالبة للمخ).

كيف نسوس هذه الفوبيا ***Phopia***؟. بتحويلها إلى فوبيا مضادة، بالتفكير على نحوٍ مختلف بأن ندير دفة الخوف في عقولنا؛ فبدلاً من الخوف من الفشل، يغدو لدينا خوفٌ من أننا سوف نجتاز توقعاتنا!.

- الإيحاء الذاتي ***Auto-suggestion***

إذا تحرك جيشٌ إلى ساحة المعركة وهو قلق مــن الهزيمـــة، فإنه يكون نصف مهزوم قبل بدء المواجهة.

- السلوك السيكولوجي المنطوي على مفارقة ***Paradoxist psychological behavior***

كيف يمكن أن نفسر الــسلوكيات المتناقــضة لــشخص مــا: بمقتضى الشروط ذاتها، وبدون أي مبرر أو سبب؟.

لأن اللاوعي العميق فينا مؤلف من متناقضات.

- القلق المستديم ***Ceacless anxiety***

ما تريده – في العادة – هو ما لا تحصل عليه. وهذا للأبد.

مثل سلسلة ... لأنك حين تحصل عليه (ولو دائمًا)، فإن شيئًا ما على الأقل سوف يُصبح رغبتك التالية. لا يستطيع الإنسان أن يعيش بدون أمل جديد.

- الرغبة المعكوسة ***Inverse desire***

من مظاهر التناقض أنك ترغب أحيانًا في أن يكون لديك حظ سيء، في أن تعاني، في أن تكون متشائمًا؛ فتلك عوامل محرضة على الإبداع أو العمل على نحوٍ أكثر وأفضل (طبّق ذلــك علــى الفنانين، الشعراء، الرسامين، والروحانيين).

- متلازمتي ***My syndrome***

أتميز بنزيف أنفي متكــرر مــصاحب لحــالات الــضغط، الخوف، القلق، الإنهاك، العصبية، التعاسة الممتــدة. تلــك هـــي

الطريقة التي يُفرغ بها الكائن العضوي شحنته، وبالتالي يستعيد توازنه، وهو في الحقيقة محظوظ، لأن النزف الدموي ليس داخليًا بحيث يؤدي إلى وفاة المريض. إن سبب النزيف هو الجهاز العصبي، وليس إصابة فيزيائية. فإذا كانت لديك أية وسيلة لعلاجه، فلا تتردد في الاتصال بالمؤلف. كل الآراء مُرحب بها.

- كل شيء ممكن، والمستحيل أيضًا!

هل هذه مفارقة تفاؤلية أم تشاؤمية؟.

١. هي مفارقة تفاؤلية، لأنها تُوضح أن كل شيء ممكن.

٢. وهي مفارقة تشاؤمية، لأنها تُوضح أن المستحيل ممكن.

- مفارقة الرياضي ***Mathematician paradox***

لنفرض أن (ر) عالم رياضيات، قد يكون غير مميز بعمله الرياضي:

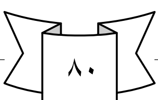
١. لكي يكون (ر) عالم رياضيات، لابد وأن يكون قد أتم عملاً رياضيًا معيناً؛ وبالتالي لابد وأن يكون مميزًا بذلك العمل.

٢. الحكم العكسي: إذا لم يكن (ر) مميزًا بعمله الرياضي، فهو إذن ليس عالم رياضيات.

- توقع اللامتوقع ***Expect the unexpected***

إذا كنا نتوقع لشخص ما أن يفعل اللامتوقع، إذن:

- هل من الممكن له أن يفعل اللامتوقع؟.
- هل من الممكن له أن يفعل المتوقع؟.



إذا كان يفعل اللامتوقع، فهذا إذن هو ما توقعناه. وإذا كان لا يفعل المتوقع، فقد فعل إذن اللامتوقع!.

- مفارقة الذروة ***The ultimate paradox***

الحياة تؤدي إلى الموت

وبالتبادل: الموت لفرد ما يؤدي إلى حياة فرد آخر (حيوان يأكل آخر).

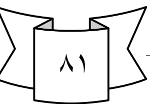
- تدريبات للقرّاء ***Exercises of readers***

- إذا كانت الصين واليابان في الشرق الأقصى، فلماذا إذن نتجه غربًا من أمريكا لكي نصل إليهما؟.
- هل الإنسان عديم الإنسانية ، لأنه مقترف للتطهير العرقي؟.

- مفارقات اللامرئي ***The invisible paradoxes***

- يتألف عالمنا المرئي من حشد متجمع من الجسيمات اللامرئية.
- الأشياء ذات الكتلة ناجمة عن اجتماع ذرات شبه خالية من الكتلة.
- اللامتناهي مؤلف من جسيمات متناهية.
- خذ مفارقات الاستدلال التراكمي ***Sorites paradoxes*** التالية (المرتبطة بالفيلسوف اليوناني «أبيليدس الملطي»(٤٤) ***Eubulides of Miletus*** – القرن الرابع ق.م):

١. إن جسيمًا لا مرئيًا لا يشكل موضوعًا مرئيًا، ولا جسيمين لا مرئيين، ولا ثلاثة جسيمات لا مرئية، ... إلخ. على أنه في نقطة ما، يصبح مجموعة الجسيمات اللامرئية كافيًا لتشكيل موضوع



مرئي، لكن ليست هناك نقطة محددة بوضوح يحدث عندها ذلك.

٢. مفارقة مماثلة تمضي في الاتجاه المضاد: من الممكن دائمًا نــزع ذرة من موضوع ما بطريقة معينة، بحيث أن مــا يتبقــى يظــل موضوعًا مرئيًا. على أنه بتكرار وتكرار هذه العملية، وفي نقطة ما، يتفكك الموضوع المرئي، بحيث يــصبح الجــزء البــاقي لا مرئيًا، لكن ليست هناك نقطة محددة بوضوح يحدث عندها ذلك.

بين <أ> و<ليس أ> لا يوجد تمييز واضح، ولا حدٌ مضبوط. أين تنتهي <أ> وتبدأ <ليس أ>؟. نحن نمتد بمصطلح المجموعــة الغائمة لــ «لطفي زاده»[٤٥] ***L. Zadeh*** ليشمل التصور الغائم.

- مفارقة اللايقين ***Uncertainty paradox***

المادة الكبيرة، الخاضعة لمبدأ الحتمية، مؤلفة من حشد مــن الجسيمات الأولية، وهذه الأخيرة يحكمها مبــدأ اللاحتميــة لــــ «هيزنبرج».

- مفارقة اللامستقر ***Unstable paradox***

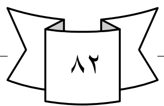
المادة المستقرة مؤلفة من جــسيمات أوليــة غيــر مــستقرة (جسيمات أولية تبلي حين تتحرر).

- مفارقة الأمد القصير للحياة ***Short time living paradox***

المادة التي تحيا لأمد طويل مؤلفة من جسيمات أولية تحيــا لأمد قصير جدًا.

- الوجودية المنطوية على مفارقة ***Paradoxist existentialism***

– قيمة الحياة تتضمن حاجتها للقيمة.



- معنى الحياة يتضمن حاجتها للمعنى.

- المفارقة السيمانطيقية (١) ***Semantic paradox (I)***

أنا أكون ما لا أكونه

- إذا لم أكن سقراط، ولأني أكون ما لا أكونه، إذن أنا سقراط.
- إذا كنت سقراط، ولأني أكون ما لا أكونه، إذن أنا لا أكون سقراط.

وبصفة عامة: «أنا أكون س» إذا وفقط إذا «أنا لا أكون س». من أكون إذن؟.

وبصيغة مماثلة يمكن أن نبني المفارقات التالية:

- أنا أكون ذاتي حين لا أكون ذاتي.
- أنا أوجد عندما لا أوجد.

وعلى العموم:

أنا {فعل} حين لا {فعل}

(من فلورنتن سمارانداكه: المفارقات اللغوية)

- المفارقة السيمانطيقية (٢)

أنا لا أفكر

هذه الجملة قد لا تكون صادقة، لأنني حتى لكي أكتب هذه الجملة في حاجة إلى التفكير (وبخلاف ذلك أكون قد أخطأت في الكتابة، أو لا أكون قد كتبت على الإطلاق). إذن «أنا لا أفكر» كاذبة، لأنها تعني أني أفكر.

- ألغاز لا حل لها ***Unsolved mysteries***

١. هل من الصحيح أن ثمة إجابة ما على الأقل لكل سؤال؟.

٢. هل أية جملة هي بمثابة نتيجة لسؤال ما؟.

٣. لنفرض أن **ج**(ن) تـُـعبر عن التأكيد التالي:

«إذا كانت س(ن) صادقة، فإن س(ن + ١) كاذبة»، حيث س(ن) جملة مرتبطة بالبارامتر ن. هل يمكن إذن أن نبرهن عن طريق الاستقراء الرياضي على أن **ج**(ن) صادقة؟.

٤. «<أ> صادقة إذا وفقط إذا كانت <أ> كاذبة»

هل هذه الجملة صادقة أم كاذبة؟.

٥. «الحياة بدون حياة». كيف يمكن لهذا التأكيد أن يكون صـــادقًا؟. أوجد السياق. فسّر.

- <نقيض أ> من <أ>

نقيض الأدب من الأدب

<ليس أ> من <أ>

لغة اللالغة

<أ> من <ليس أ>

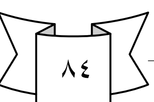
فن اللافن

- تحصيلات الحاصل ***Tautologies***

– أريد لأني أريد (الرغبة، الطموح)

<أ> لأن <أ>

– إن بديهيتنا تحطم كل البديهيات.



- كن صبورًا دون صبر.
- اللاوجود موجود

الثقافة توجد من خلال عدم وجودها

ثقافتنا هي حاجتنا للثقافة

- طراز بدون طراز
- القاعدة التي نطبقها: ليست قاعدة![٤٦]

- مفارقة المفارقات ***Paradox of paradoxes***

«هذه مفارقة» – هل هذه الجملة مفارقة؟. أعني هل هي صادقة أم كاذبة؟.

- لنتحدث بدون حديث. بدون كلمات (لغة الجسد).

لنتواصل بدون تواصل ... لنفعل اللافعل.

- لنعرف اللاشيء عن كل شيء، وكل شيء عن اللاشيء.
- إنني أفعل فقط ما لا أستطيعه!

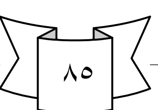
إذا كنت لا أستطيع أن أفعل شيئًا، فإن الجملة «أستطيع أن أفعل» كاذبة بالطبع. وإذا كنت أستطيع أن أفعل، فإنها أيضًا كاذبة، لأني أستطيع أن أفعل فقط ما لا أتمكن من فعله.

أنا لا أستطيع لأني أستطيع

- النوم المنطوي على مفارقة – وفقًا لتعريف قاموس «لاروس» الفرنسي (١٩٨٩) – هو طور من النوم تحدث فيه الأحلام.

نوم، نوم، ولكن لِم المفارقة؟

كيف تبنى الأحلام الواقع؟



- رشوة اللامرتشي.
- الوقائع توجد بمعزل عن وقائع أخرى (= الفلسفة التحليلية)، وأيضًا توجد بالارتباط مع وقائع أخرى {= «ألفرد نورث وايتهد» ***A. N. Whitehead*** (١٨٦١– ١٩٤٧) و«هنري برجسون» ***Henri Bergson*** (١٨٥٩– ١٩٤١)}.

والفلسفة االنيوتروسوفية تُوحد بين الأفكار المتناقضة وغير المتناقضة في أي مجال إنساني.

- الأفلاطونية هي ملاحظة اللاملاحظ، التفكير في اللاتفكير.
- إذا لم تكن الرذيلة موجودة، فلن نستطيع رؤية الفضيلة[٤٧].
- الفلسفة علمٌ شعري، وشعرٌ علمي.
- هناك ثلاثة أنماط من البشر: ليس فقط «الإنسان الأعلى» ***Overman & Superman*** الذي قال به«نيتشه» ***Nietzsche***، المميز بإرادة القوة، ولكن أيضًا «الإنسان المتوسط» ***Midman*** المميز بإرادة التوسط ***Mediocrity*** (أجل، أولئك الذين يرغبون في أن يعيشوا كل يوم على حدة دون أن يُذكروا، والبلداء)، و«الإنسان التحتي» ***Underman*** المميز بإرادة الضعف (المتشرد، المتثاقل، المجرمون الذين ينزعون إلى الكسل، ومنتهكوا الحرمات).

وبداخل كل إنسان هناك <إنسان أعلى>، و<إنسان متوسط>، و<إنسان تحتي>، يتبادلون المواقع وفقًا للحظة، والمكان، والسياق.

هذا ما يُفسر لماذا يكون الواحد منا– بصفة عامة– <إنسان أعلى> بنسبة أ٪ ، و<إنسان متوسط> بنسبة ط٪ ، و<إنسان تحتي> بنسبة ح٪ ، حيث:

]صفر$^{-}$ ، ١$^{+}$[$\supset$ أ ، طـ ، ح

- إنني أرى الأفكار: حمراء وزرقاء وبيضاء، مستديرة وحادة، صغيرة وكبيرة ومتوسطة الحجم. إنني أنظر من خلال الموضوعات، وأرى الماهية.
- عقولنا لا تستطيع أن تعكس الصدق على نحوٍ دقيق **{**«فرنسيس بيكون» ***F. Bacon*** (١٥٦١– ١٦٢٦)**}**.

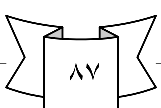
ولسوء الحظ، العلم أيضًا

ماذا عن الفنون؟ (لا، إنها ذاتية جدًا)

- ليست هناك فلسفة، هناك فقط فلاسفة. ومن ثم فلاسفة بدون فلسفة!.

لكن في المقابل: هل ثمة فلسفة بدون فلاسفة؟

- لأن أية محاولة لتغيير القوة السياسية تؤدي إلى صعود قوة أخرى، فإن «الثورة مستحيلة».
- تلك هي الفكرة الأخيرة: ليست هناك فكرة أخيرة!.
- قال «آرثر شوبنهور» ***Arthur Schopenhaur*** (١٧٨٨– ١٨٦٠) «العالم هو فكرتي» (مستخدمًا الكلمة الألمانية ***Verstellung*** للدلالة على الفكرة)، وعلى هذا فالمادة لا مادية



(لأن «الفكرة» لا مادية).

- كان السياسيون في العالم القديم يتحدثون دائمًا عن الأخلاق والفضيلة، واليوم لا يتحدث سياسيونا عن شيء سوى التجارة والمال {جان جاك روسو **J. J. Rousseau** (١٧١٢-١٧٧٨)}.
- أنا لا أجهل أنني جاهل (سقراط ***Socrates***).
- الحياة ذات طابع نيوتروسوفي: اليوم بكاء، وغدًا ضحك، وبعد غد لا شيء.
- الرياضيات أيضًا تعمل وفقًا لتقريبات. لكنها تقريبات دقيقة. وتلك الدقة هي مفهوم من اختراع الإنسان: مسعى، وهدف لا يصل إليه أبدًا.
- نحن دائمًا نرغب فيما لا نملكه، فإذا ما حصلنا عليه، فإن اهتمامنا به يفتر. لكننا ننزع إلى شيء ما آخر.
- قال نيتشه: «الكل شواش»[٤٨] ***Chaos***، لكنه شواش منتظم: تسريحة تخفي تجعيدات رأس أشعث!.
- الفلسفة عديمة النفع. إنها صداع في الرأس لأفراد بدون رأس.

– الفلاسفة علماء عديمو النفع. أنا لست فيلسوفًا. هل أنا نافع؟.

– إذا كانت الفلسفة عقيمة، دعنا نمارس الفلسفة.

– أفضل فلسفة هي الحاجة الكلية للفلسفة، لأن اللافلسفة في حد ذاتها فلسفة.

- أنا لا أريد أن أكون فيلسوفًا في هذا المجتمع التجـــاري (لأننـــي سوف أموت جوعًا). هذا ما يفسر لماذا أتفلسف...
- الناس اليوم برجماتيون جدًا ، إنهم لا ينفقون بنسًا على حججـــي النيوتروسوفية، ولا على حججك غيـــر النيوتروســـوفية!. فقـــط ينفقون من أجل المال الذي يعتنون به...

• تلك هي الأزمة لأزمة الإنسان الحديث!

الطبيعة النيوتروسوفية تغشى كل شيء.

• أيديولوجية «جاك دريدا»[٤٩] ***Jacques Derrida***

الموت لكل الأيديولوجيات!

• الجمل الميتافيزيقية ليست صادقة ولا كاذبة، لأنها لا تقرر شـــيئًا؛ إنها لا تحـــوي الـــوعي ولا الأخطـــاء {«رودلـــف كارنـــاب» ***R. Carnap*** (١٨٩١– ١٩٧١)}.

• من السهل أن تنسى شيئًا هامًا، لكن من الصعب أن تنسى شـــيئًا ليس هامًا!.

• الخيال واقعي أكثر من الواقع.

• الكل مكروه، حتى الحب!.

• المعرفة قوة (فرنسيس بيكون)، لكن المعرفة تجلب الضعف أيضًا (لمن يعرف مثلاً أنه مريض بالسرطان). المعرفة قوة في العلـــم، في البحث، لكنها قد تكون رعبًا، معاناة، بل وانتحارًا– كما فـــي حالة المريض السابق مثلاً.

- الفلسفة ليست في حاجة إلى فلاسفة، ولكن إلى مفكرين. وهؤلاء ليسوا في حاجة إلى فلسفة. إذن، الفلسفة ليست في حاجة إلى فلسفة!.
- لتبقى مع عالمك الحقيقي، الموجود. لكني سأبقى مع عالمي المثالي، غير الموجود. إن المرء يوجد على نحوٍ أفضل من خلال اللاوجود.
- الإنسان حيوان متفلسف (ولكن فاجر- كما قال «روسو»)، (دعنا نُدرّج التحقير).
- الفلسفة هي مقبرة حية للأفكار الميتة.
- إنني أكتب الفلسفة لكي أشجبها، أو لكي أبرهن على مرض الفلسفة.
- أنت لا تحتاج لأن تكون فيلسوفًا لكي تُصبح فيلسوفًا.
- لقد قررت ألا أقرر شيئًا على الإطلاق.
- البداية والنهاية موجودتان على الدائرة ذاتها (هيراقليطس).

[١- ٤] - المنطق النيوتروسوفي

أ. لماذا المنطق النيوتروسوفي؟

كخيار بديل للأنساق المنطقية الموجودة، نقترح المنطق النيوتروسوفي بهدف تمثيل نموذج رياضي للايقين، والغموض، والإبهام، وعدم الدقة، واللامحدود، واللامعروف، وعدم الاكتمال، وعدم الاتساق، واللغو ***Redundancy***، والتناقض. وهو بطبيعة

الحال منطق غير كلاسيكي ***Non-classical logic***.

لقد وضع «إكسيوجلو» ***Eksioglu***(٥٠) عام ١٩٩٩ تفسيرًا لبعض هذه المفاهيم، ومثال ذلك:

«ترجع عدم دقة الأنساق الإنسانية إلى عدم دقة المعرفة التي يتلقاها الإنسان من العالم الخارجي (الملاحظة ***Observation***). ويؤدي عدم الاكتمال إلى الشك حول قيمة أي متغير، فضلاً عن القرار المتخذ أو النتيجة المستخلصة بالنسبة للنسق الفعلي. أما مصادر اللايقين فقد تكون «العشوائية» ***Stochasticity*** (حالة عدم الاكتمال الداخلية، حيث لا توجد قيمة نمطية ومفردة)، أو المعرفة غير التامة (أي الجهل بالمجموع الكلي، أو الرؤية المحدودة لنسق ما بسبب تعقيده)، أو الأخطاء المصاحبة لاكتساب المعرفة (أي الملاحظات غير التامة جوهريًا، والأخطاء الكمية في القياس)».

«يُعالج الاحتمال ***Probability*** (ويُسمى أحيانًا «الاحتمال الموضوعي» ***Objective probability***) لا يقين النمط الجزافي (العشوائي) الذي تقدمه الصدفة ***Chance***.

ويتضح لا يقين الصدفة من خلال الزمن، أو من خلال وقوع الحوادث. ومن ثم، فالاحتمال مرتبط بتكرار وقوع الحوادث».

«إن الغموض ***Vagueness***– الذي يمثل شكلاً آخر من أشكال اللايقين– هو السمة المميزة للموضوعات ذات الحدود المفتقرة إلى الدقة، والوضوح. [...]. فبالنسبة لموضوعات معينة، من الصعب تحديد ما إذا كانت الواقعة تقع داخل أو خارج مقولة معينة. بل يمكن

فقط التعبير عن عضوية جزئية أو تدريجية».

اللاتحديدية تعني إذن درجات من اللايقين، الغموض، عدم الدقة، اللامحدود، اللامعروف، عدم الاتساق، واللغو. والمهمة التي أمامنا هي أن نسعى– إن أمكن – إلى الحصول على نسق أكسيوماتيكي ***Axiomatic system*** للمنطق النيوتروسوفي. و«الحدس» هو أساس أية صياغة، لأن البديهيات والمصادرات تتبع أصلاً من الحدس.

ب. **التعريف**

المنطق النيوتروسوفي هو ذلك الذي تؤخذ فيه كل قضية على أن لها نسبة مئوية من الصدق في مجموعة فرعية (ص)، ونسبة مئوية من اللاتحديد في مجموعة فرعية (ح)، ونسبة مئوية من الكذب في مجموعة فرعية (ك). حيث (ص)، (ح)، (ك) كما عرّفناها من قبل.

ونحن نستخدم «مجموعة فرعية» ***Subset*** من الصدق (أو اللاتحديد، أو الكذب) بدلاً من عددٍ ما فحسب، لأننا في العديد من الحالات لا نتمكن من التحديد الدقيق للنسب المئوية للصدق والكذب، وإنما نقوم بتقريبها: فعلى سبيل المثال، قد تكون القضية صادقة بنسبة مئوية تتراوح بين ٣٠٪ ، ٤٠٪ ؛ وكاذبة بنسبة مئوية تتراوح بين ٦٠٪ ، ٧٠٪ ؛ أو في أسوأ تقدير، تكون صادقة بنسبة تتراوح بين ٣٠٪ ، ٤٠٪ أو بين ٤٥٪ ، ٥٠٪ (وفقًا لاختلاف وجهات النظر) ، وكاذبة بنسبة ٦٠٪ ، أو بنسبة تتراوح بين ٦٦٪ ، ٧٠٪ .

والمجموعات الفرعية ليست بالضرورة فواصل ***Intervals*** (أي فترات)، ولكن أية مجموعات (منفصلة، متصلة، مفتوحة أو مغلقة أو فاصل نصف مفتوح / نصف مغلق، متقاطعة أو متحدة مع مجموعات سابقة، إلخ) وفقًا للقضية المعطاة.

وقد يكون بالمجموعة الفرعية عنصر واحد فقط في حالات خاصة من هذا المنطق.

إن (ص)، (ح)، (ك) هي– على نحو ثابت – مجموعات فرعية، لكنها – ديناميكيًا – بمثابة دوال ***Functions***/ إجراءات ***Operators*** معتمدة على العديد من البارامترات المعروفة وغير المعروفة.

الثوابت *Constants*

(ص، ح، ك) هي قيم للصدق، حيث (ص)، (ح)، (ك) مجموعات فرعية معيارية أو غير معيارية للفاصل غير المعياري

] صفر$^-$ ، ١$^+$ [

وحيث:

ن $_{\text{الحد الأدنى}}$ = الحد الأدنى من ص + الحد الأدنى من ح + الحد الأدنى من ك ≥ صفر$^-$ ،

ن $_{\text{الحد الأقصى}}$ = الحد الأقصى من ص + الحد الأقصى من ح + الحد الأقصى من ك ≤ ٣$^+$.

الصيغ الذرية: أ، ب، جـ ، ...

الصيغ الجزافية: أ َ، بَ، جـَ ، ...

بعبارة أخرى، نستطيع القول أن المنطق النيوتروسوفي هو إطار صوري يسعى إلى قياس الصدق، واللاتحديد، والكذب. والفرض الذي أفترضه هنا، هو أنه لا توجد نظرية مستثناة من المفارقات، وهو أمرٌ يرجع إلى عدم دقة اللغة، وكثرة التعبيرات المجازية، بالإضافة إلى المستويات المختلفة أو تدرج المستويات الشارحة ***Meta – levels*** من الفهم / التفسير، والتي قد تكون متزامنة.

ت. **الاختلافات بين المنطق النيوتروسوفي والمنطق الحدسي الغائم *Intuitionistic fuzzy logic***

تتركز الاختلافات بين المنطق الحدسي الغائم (م ح غ)، والمنطق النيوتروسوفي (م ن) [وكذلك بين المجموعات الحدسية والمجموعات النيوتروسوفية] في النقاط التالية:

١. يستطيع المنطق النيوتروسوفي أن يميز بين الصدق المطلق (أي الصدق في كل العوالم الممكنة، وفقًا لـ «ليبنتز») ***Absolute truth***، والصدق النسبي (أي الصدق في عالم واحد على الأقل) ***Relative truth***، لأن م ن (الصدق المطلق) = ١^{+}، بينما م ن (الصدق النسبي) = ١. وثمة تطبيقات لذلك في الفلسفة (أنظر النيوتروسوفيا). وهنا يكمن السبب في استخدام م ن للفاصل غير المعياري الموحد]$^{-}$صفر ، ١^{+}[بدلاً من الفاصل المعياري الموحد [صفر، ١] المستخدم في م ح غ.

كذلك يسمح م ن بتمييزات مماثلة للكذب المطلق أو النسبي، واللاتحديد المطلق أو النسبي.

٢. في م ن لا يوجد تقييد على ص، ح، ك أكثر من كونها مجموعات فرعية للفاصل] صفر⁻ ، ١⁺ [، ومن ثم:

صفرَ ⩽ الحد الأدنى ص + الحد الأدنى ح + الحد الأدنى ك ⩽ الحد الأقصى ص + الحد الأقصى ح + الحد الأقصى ك ⩽ ٣⁺ .

هذا اللاتقييد يسمح للمعلومات شبه المتناقضة، وذات الصدق المطلق، وغير المكتملة، أن تكون مميزة ومحتواة في م ن، أعني أن المجموع الكلي للمكونات الثلاثة بأكملها إذا كانت محددة كنقاط، أو المجموع الكلي للحدود القصوى للمكونات الثلاثة إذا كانت محددة كمجموعات فرعية، يمكن أن يكون < ١ (وذلك بالنسبة للمعلومات شبه المتناقضة الواردة من مصادر مختلفة)، أو > ١ (بالنسبة للمعلومات غير المكتملة)، في حين أن تلك المعلومات لا يمكن أن توصف في م ح غ ، لأن المكونات ص (الصدق)، ح (اللاتحديد)، ك (الكذب) في م ح غ مقيدة إما بالصيغة ص + ح + ك = ١ ، أو بالصيغة ص^{٢} + ك^{٢} ⩽ ١ في حالة كون ص، ح ، ك محددة كنقاط، أو بالصيغة:

الحد الأقصى ص + الحد الأقصى ح + الحد الأقصى ك = ١ إذا كانت ص، ح، ك مجموعات فرعية للفاصل [صفر، ١].

٣. في م ن يمكن أيضًا للمكونات ص، ح، ك أن تكون مجموعات فرعية غير معيارية متضمنة في الفاصل غير المعياري الموحد [صفر$^{-}$، ١$^{+}$]، وليس فقط مجموعات فرعية معيارية متضمنة في الفاصل المعياري الموحد [صفر،١] كما في م ح غ.

٤. م ن – شأنه في ذلك شأن مذهب الصدق الشامل ***Dialetheism*** – يمكن أن يصف المفارقات، م ن (مفارقة) = (١، ١، ١)، في حين م ح غ لا يمكن أن يصف المفارقة، لأن حاصل جمع المكونات فيه يجب أن يكون ١.

ث. **الطريق إلى المنطق النيوتروسوفي: رؤية تاريخية**

لقد أطلق «كواين» ***Quine*** (١٩٨١) على المنطق الكلاسيكي [ويُعرف أيضًا بالمنطق ثنائي التكافؤ ***Bivalent logic*** لأنه يُعوّل فقط على القيمتين {صفر،١}، أو منطق بول ***Boolean logic***، نسبة إلى الرياضي البريطاني «جورج بول» ***G. Bool*** (١٨١٥–١٨٦٤)] اسم «البساطة الحلوة» ***Sweet simplicity***.

وقبل عام ١٩١٢ طوّر «بيرس» ***Peirce*** سيمانطيقا للمنطق ثلاثي القيم في مدونة غير منشورة. ولكن يُستشهد عادة بأطروحة «إميل بوست»[٥١] ***Emil Post*** (١٩٢٠) كتأصيل للمنطق ثلاثي القيم. هنا يُستخدم «١» للدلالة على الصدق، «١/٢» للدلالة على اللاتحديد، «صفر» للدلالة على الكذب. وقد أسهم أيضًا «هانز ريشنباخ» ***Hans Reichenbach*** (١٨٩١– ١٩٥٣)– رائد

التجريبية المنطقية – في دراسة هذا النسق.

كذلك قام كل من «سورن هالدن» ***Soren Hallden*** (١٩٤٩)، و«ستيفان كورنر» ***Stephan Körner*** (١٩١٣ – ٢٠٠٠) (١٩٦٠)، و«مايكل تاي» ***Micheal Tye*** (أستاذ الفلسفة بجامعة تكساس ***Texas***، أوستن ***Austin***) (١٩٩٤) بتوظيف نسقٍ منطقي ثلاثي القيم لحل مفارقات الاستدلال التراكمي. وقد استخدموا جميعًا قوائم الصدق، مثل قوائم «كلين»[٥٢] ***Kleene***، لكن كل شيء يعتمد على تعريف مفهوم الصحة ***Validity***.

أما النسق شبه المتناقض ثلاثي القيم (م ش) فبه القيم:

«صادق»، «كاذب»، «صادق وكاذب معًا». وقد اعتبرت الميتافيزيقا الهندية القديمة أن لأية عبارة أربع قيم ممكنة:

«صادقة» (فقط)، «كاذبة» (فقط)، «صادقة وكاذبة معًا»، «لا صادقة ولا كاذبة». وهي القيم التي صاغها «ج. م. دون»[٥٣] ***J. M. Dunn*** (١٩٧٦) في نسق شبه متناقض رباعي القيم.

من جهة أخرى، أضاف «بوذا» ***Buddh*** في نسقه المنطقي قيمة صدق خامسة إلى القيم السابقة هي «لا قيمة منها» (وتُسمى ***Catushkoti***).

وبهدف توضيح الحالات الشاذة في العلم، اقترح «روجينا» ***Rugina*** (١٩٤٩، ١٩٨١) منهجًا أصيلاً، يبدأ أولاً بوجهة نظر خاصة بعلم الاقتصاد، لكنه يُعممها على أي علم، لدراسة توازن أو عدم توازن الأنساق. وتشمل قائمته التوجيهية سبعة نماذج أساسية،

وهي:

النموذج ن١ (وهو مستقر بنسبة ١٠٠٪)

النموذج ن٢ (وهو مستقر بنسبة ٩٥٪، وغير مستقر بنسبة ٥٪)

النموذج ن٣ (مستقر بنسبة ٦٥٪ ، وغير مستقر بنسبة ٣٥٪)

النموذج ن٤ (مستقر بنسبة ٥٠٪، وغير مستقر بنسبة ٥٠٪)

النموذج ن٥ (مستقر بنسبة ٣٥٪ ، وغير مستقر بنسبة ٦٥٪)

النموذج ن٦ (مستقر بنسبة ٥٪ ، وغير مستقر بنسبة ٩٥٪)

النموذج ن٧ (غير مستقر بنسبة ١٠٠٪)

لقد قدّم «روجينا» قوائم توجيهية للعلوم الفيزيائية، والميكانيكا (روجينا، ١٩٨٩)، ولنظرية الاحتمال، ولما أطلق عليه اسم «المنطق التكميلي»، وبصفة عامة لأي علم طبيعي أو اجتماعي (١٩٨٩). وهذا هو المنطق سباعي القيم.

ومن جهته، قام المنطقي البولندي «جان لوكاسيفتش» ***Jan Lukasiewicz*** (١٨٧٨– ١٩٥٦) بتطوير المنطق متعدد القيم، أو المنطق كثير التكافؤ ***Plurivalent logic***، في حين قام «بوست» بتأصيل الحساب التحليلي متعدد القيم. لكن المنطق متعدد القيم لم يلبث أن تراجع ليحل محله المنطق لا متناهي القيم ***Infinite-valued logic*** على يد كل من «جوجن»[٥٤] ***Goguen*** (١٩٦٩)، و«زاده» (١٩٧٥) (وهو نسق له قوة المتصل، كما في التحليل الرياضي الكلاسيكي، والاحتمال الكلاسيكي). وقد عُرف هذا النسق باسم «المنطق الغائم»***Fuzzy logic***، حيث يمكن لقيمة

الصدق أن تكون أي عدد في الفاصل الموحد المغلــق [صــفر، ١]. وفي عام ١٩٦٥ قدّم «زاده» فكرة المجموعة الغائمة.

يهمنا في هذا الموضع تعريف «روجينا» للشذوذ النسقي (١٩٨٩)، إذ يقول: «الشذوذ هو الانحراف عن موضع الاتزان المستقر الــذي يمثله النموذج ن$_{1}$». ولذا يقترح فرضًــا عامًــا للثنائيــة ***Duality*** مؤداه أن «العالم الفيزيائي الذي نعيش فيــه ، بمــا فيــه المجتمــع الإنساني وعالم الأفكار، مؤلف بأكمله من قضايا مختلفــة – وقابلــة للتغير – عن عناصر، وقوى، ونــُظم، وسلوكيات، وقــيم مــستقرة (الاتزان) وغير مستقرة (عدم الاتزان)». ومن ثم «هنــاك عــدد لا محدود من التأليفات أو الأنساق الممكنــة فــي المنطــق والعلــوم الأخرى».

ووفقًا للتأكيدات السابقة، يمكننــا الامتــداد بقائمــة «روجينــا» التوجيهية بحيث نقول أن أي نسق في أي علم هو نسقٌ مستقر بنسبة م٪، وغير مــستقر بنــسبة غ٪، حيــث م + غ = ١٠٠، كمــا أن: صفر ⩽ م ، غ ⩽ ١٠٠، وهو ما يؤدي بنا – بكيفيــة ما– إلى النسق الغائم.

ولكن لأن أي نسق ينطوي بالضرورة على ســمات وســلوكيات مستترة، وحيث أن هناك دائمًا شروطًا تحدث على نحوٍ غير متوقع، فلن نتمكن إذن من التحكم في النسق؛ بمعنى أن ثمــة دورًا يؤديــه اللاتحديد، وبالتالي يصبح البديل الأفضل هو النموذج النيوتروسوفي،

القائل أن «أي نسق في أي علم هو نسقٌ مستقر بنسبة م٪، وغير محدد بنسبة ح٪، وغير ثابت بنسبة غ٪، حيث م + ح + غ = ١٠٠، كما أن: صفر ⩽ م، ح، غ ⩽ ١٠٠».

يمكننا إذن تعميم المنطق الغائم ليغدو منطقًا ترانسندنتاليًا ***Transcendental***، نسميه «المنطق النيوتروسوفي»: حيث نتجاوز الفاصل [صفر، ١]؛ بمعنى أن النسب المئوية لكل من الصدق، واللاتحديد، والكذب يتم تقريبها بالمجموعات الفرعية، لا بالأعداد المفردة. وهذه المجموعات الفرعية قد تتزامن وتتجاوز الفاصل الموحد لتُعبر عما يُعرف بالتحليل غير المعياري؛ وهكذا، فإن:

ن الحد الأقصى = الحد الأقصى من ص + الحد الأقصى من ح

+ الحد الأقصى من ك ∋] صفر$^-$ ، ٣$^+$ [

قد تعلو لتصل إلى ٣ أو ٣$^+$

في حين أن:

ن الحد الأدنى = الحد الأدنى من ص + الحد الأدنى من ح

+ الحد الأدنى من ك ∋] صفر$^-$ ، ٣$^+$ [

قد تقل لتصل إلى صفر أو صفر$^-$

وبصفة عامة، بالانتقال من الصفة «كلاسيكي» (أو تقليدي) إلى الصفة «حديث» (في الأدب، والفنون، والفلسفة الراهنة أو ما نطلق

عليه «ما بعد الحداثة») يمكننا أن نُبطل العديد من المبرهنات. لقد أكد الكاتب والفيلسوف الفرنسي «فولتير» ***F. M. A. Voltaire*** (١٦٩٤– ١٧٧٨) أن «القوانين في الفنون إنما وُضعت لكي نتجاوزها». وعلى هذا فلن نحتفظ في المنطق النيوتروسوفي بمعظم القوانين المنطقية الكلاسيكية وخواصها. وإذا كان المنطق النيوتروسوفي يبدو للوهلة الأولى منطقًا مضادًا للمنطق الحدسي، بل وربما شاذًا (لأن قيم الصدق النيوتروسوفية لقضية ما أ، م ن (أ)، قد تكون «١، ١، ١»؛ بمعنى أن القضية يمكن أن تكون صادقة وكاذبة وغير محددة تمامًا في الوقت ذاته)، فإن دراسة المفارقات سرعان ما تكشف عن أنه منطق حدسي.

لقد ظهرت فكرة التقسيم الثلاثي ***Tripartition*** (الصدق، الكذب، اللاتحديد) عام ١٧٦٤، عندما بحث الرياضي الألماني «يوحنا هينريخ لامبرت» ***J. H. Lambert*** (١٧٢٨– ١٧٧٧) مدى إمكانية الثقة بشهادة شخص متأثرة بشهادة مضادة لشخص آخر. وحينئذ عمم قاعدة «ريتشارد هوبر» ***Richard Hoopper*** في تأليف البينة ***Combination of evidence***، والتي كانت بمثابة محاولة مختلفة عن محاولة «بايس»(٥٥) ***Bayes*** لاكتشاف نموذج احتمالي.

وفي عام ١٩٤٠ قدّم «كوبمان»(٥٦) ***Koopman*** مفهومي الاحتمال الأدنى والاحتمال الأعلى، واتبعه عالم الإحصاء البريطاني «إرفنج جون جود» ***Irving John (or Jack) Good***

(١٩١٦–)، ثم قــدّم «ديمبــستر» ***Dempster*** (١٩٦٧) قاعــدة التأليف بين حجتين، ليمتــد بهــا «شــافير»[٥٧] ***Shafer*** (١٩٧٦) إلــى نظريــة «ديمبــستر– شــافير»[٥٨] عــن دوال الاعتقــاد ***Belief functions*** ، وذلــك بتعريــف دوال الاعتقــاد والقبــول الظاهري ***Plausibility*** واستخدم قاعدة «ديمبستر» في التأليف بين بينتين مستمدتين من مصدرين مختلفين. وتربط دالة الاعتقــاد بــين الاستدلال الغائم والاحتمال. أما نظرية «ديمبستر– شافير» في دوال الاعتقاد فهي تعميم للاحتمال عند «بايس»، وهذا الأخيــر يــستخدم الاحتمال الرياضي بطريقة أكثر عمومية، مؤســسًا نموذجــه علــى التأليف الاحتمالي للبينة في الذكاء الصناعي.

ووفقًا لنموذج «لامبرت»: «هناك فرصة (ق) مؤداها أن الشاهد سوف يكون صادقًا وأمينًا، وفرصة (ل) مؤداها أنه ســوف يكــون أفاكًا، وفرصة (١– ق – ل) مؤداها أنه سوف يكون ببساطة مهملاً. ومن ثم يكون حاصل جمع المكونــات الثلاثــة (الأمانــة، الإفــك، الإهمال) هو الواحد الصحيح».

من جهة أخرى، استخدم«فان فراسن»***Bas C.Van Fraassen*** (١٩٤١–) ســيمانطيقا التقيــيم الفــائق[٥٩] ***Supervaluation semantics*** في محاولة منه لحل مفارقات الاســتدلال التراكمــي، واتبعه في ذلك «ســير مايكــل أنتــوني دومــت» ***Sir Michael Anthony Dummett*** (١٩٢٥–) (١٩٧٥)، و«كيــت فــاين» ***Kit Fine*** (١٩٤٦–) (١٩٧٥). وقد اســتخدم ثلاثــتهم التقــسيم

الثلاثـــي، آخـــذين بعـــين الاعتبـــار أي «محمـــول غـــامض» ***Vague predicate***.

لقد تناول «فان فراسن»– مثلاً – المحمول الغـامض «كومـة» ***Heap***، وامتد به إيجابيًا إلى تلك الموضوعات التي ينطبـق عليهـا المحمول على نحوٍ محدد، وسلبيًا إلى تلـك الموضـوعات التـي لا ينطبق عليها المحمول على نحوٍ محدد. أما التخم الذي تقـع عليـه الموضوعات الباقية فقد أطلق عليه اسـم «الغـبش» ***Penumbra*** (خط امتزاج النور بالظلام). فلا يوجد حدٌ واضح المعالم بين هـذين الامتدادين بالنـسبة لأي محمـول تراكمـي. كمـا أن الاسـتدلال الاستقرائي لم يعد صحيحًا بالمثل: فإذا كانت (س) محمولاً تراكميًا، فإن القضية $E_{\text{ن}}$ (س$_{\text{أن}}$ & ⌐س$_{\text{أن + ١}}$) هي قضية كاذبة (حيـث $E_{\text{ن}}$ رمز السور– أو التكميم– الوجودي، & ثابت الوصل، ⌐ ثابت النفي).

وهكذا فالمحمول «كومة» (الامتداد الموجب) = صادق، وكومـة (الامتداد السالب) = كاذب، وكومة (الامتداد الغابش) = غير محدد.

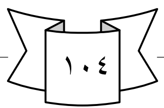
وفـي عـام ١٩٨٠ اسـتخدم «ألكـسندر نارينيـاني» ***Alexandre Narinyani*** التقسيم الثلاثي لتعريف ما أطلق عليـه اسـم «المجموعـة غيـر المحـددة» ***Indefinite***، ثـم واصـل «أتاناسوف»[٦٠] ***Atanassov*** (١٩٨٢) السير على طريق التقـسيم الثلاثي ذاته، وقدّم خمسة تعميمـات للمجموعـة الغائمـة ، ودرس خواصـها وتطبيقاتهـا علـى الـشبكات العـصبونية ***Neural networks*** في الطب.

وهذا المنطق النيوتروسوفي الذي نقدمه من جانبنا هو المحاولة (الأولى) فيما نزعم لتوحيد الأنساق المنطقية في مجال موحد. وعلى أية حال، فإن محاولتنا تلك ليست بالفريدة في تاريخ العلم، بل إن ثمة محاولات، أو نظريات توحيدية يمكن الإشارة إليها في أكثر من ميدان، ومنها مثلاً:

١. اقترح «فيلكس كريستيان كلين» ***Felix Christian Klein*** (١٨٤٩- ١٩٢٥) (١٨٧٢) ببرنامجه الهندسي المسمى «برنامج إرلانجن» ***Erlangen program*** وجهة نظر مشتركة، يمكن انطلاقًا منها فقط إعادة تنظيم وتفسير فروع الأنساق الهندسية المختلفة؛ أعني أخذ جماعة ما ***Manifold*** كمعطى، ومجموعة من التحويلات للجماعة، ومن ثم دراسة تشكيلات الجماعة بالنظر إلى تلك السمات غير المتغيرة بتحويلات الجماعة.

٢. حاول «آينشتين» في الفيزياء بناء نظرية للمجال الموحد، تسعى إلى توحيد خواص التفاعلات الخاصة بالجاذبية، والتفاعلات الكهرمغنطيسية، والضعيفة والقوية، بحيث أن مجموعة مفردة من المعادلات يمكن أن تُستخدم للتنبؤ بكل سماتها المميزة؛ ولا نعرف ما إذا كانت نظرية كهذه قد تم تطويرها حاليًا أم لا.

٣. كذلك يمكن أن نشير إلى نظرية التوحيد الشامل ***Grand unification theory***، والتي هي بمثابة مجال موحد في مجال الكمّ للتفاعلات الكهرمغنطيسية، والضعيفة، والقوية.



وقد يزداد مغزى المنطق النيوتروسوفي وضوحًا إذا ما نظرنا في مفهوم «العالم» كأداة سيمانطيقية في المنطق الجهوي ***Modal logic***. فوفقًا لهذا المفهوم، نستطيع القول أن قيمة الصدق النيوتروسوفية لجملة ما، ولتكن (أ)، هي:

م نص (أ) = ١^{+} إذا كانت (أ) «صادقة في كل العوالم الممكنة» (بصيغة «ليبنتز» الأصلية)، وكذلك في كل حالات الوصل ***Conjuncture***، وهو ما يمكن أن نسميه «الصدق المطلق» ***Absolute truth*** (ويُسمى في المنطق الجهوي «الصدق الضروري» ***Necessary truth***، بينما أطلق عليه «دينوليسكو–كامبينا» ***Dinulescu-Câmpina*** (٢٠٠٠) اسم «الصدق المطلق غير الملموس» ***Intangible absolute truth***). على أن الجملة السابقة م نص (أ) = ١ إذا كانت (أ) صادقة في عالم واحد فقط على الأقل وفي وصل واحد. ونحن نسمي هذا «صدقًا نسبيًا» ***Relative truth*** لأنه متعلق بعالم «نوعي» (في حين يُسمى في المنطق الجهوي «صدقًا ممكنًا» ***Possible truth***).

وحيث أن كل «عالم» يتسم بالديناميكية، ويعتمد على ارتباط البارامترات ببعضها البعض، فقد أضفنا المقولة الفرعية ***Sub-Category*** «وصل» لكي تعكس حالة جزئية للعالم.

كيف يمكن أن نفاضل <الصدق الكائن خلف الصدق>؟. وماذا عن <الصدق المجازي> الذي يحدث مرارًا في المجال الإنساني؟.

خذ مثلاً القضية: «٩٩٪ من السياسيين غشاشون». هذه القضية قد تجد تعليقًا حماسيًا من شخص ما: «لا، بل ١٠٠٪ من السياسيين غشاشون، وأكثر من ذلك!». كيف يمكن أن نفسر إذن عبارة «وأكثر من ذلك» (أكثر من ١٠٠٪)، أعني أكثر من الصدق؟. دعنا نحاول صياغتها:

لنفرض أن ن ⩾ ١. إذن يمكن تعريف «الصدق النسبي من المستوى ن» للجملة (أ) بأنه حالة صدق الجملة في ن على الأقل من العوالم المميزة، وبالمثل «الصدق النسبي من المستوى القابل للعدّ ***Countable*** أو غير القابل للعدّ ***Uncountable***» كدرجات تدريجية بين «الصدق النسبي من المستوى الأول» (١)، و«الصدق المطلق» (١^{+}) في الموناد μ (١^{+}). ويمكن الحصول على تعريفات مماثلة باستبدال «الكذب» أو «اللاتحديد» بالصدق فيما سبق.

إن مفهوم «العالم»- بالمعنى الواسع- يعتمد على العديد من البارامترات؛ كالمكان، الزمان، الاتصال ***Continuity***، الحركة، الجهة ***Modality***، مستويات اللغة الشارحة للغة ***Meta-language***، التفسير، التجريد، التكميم (التسوير) من المستوى الأعلى ***Higher-order quantification***، الحمل ***Predication***،البناءات المكملة***Complement constructions***، الذاتية ***Subjectivity***، السياق ***Context***، ظروف الأحوال ***Circumstances***، ... إلخ». وقد استصوب «بيير دايلي» ***Pierre d'Ailly*** (***Petrus de Alliaco***) (١٣٥٠- ١٤٢٠) أن

تكون قيمة الصدق لقضية ما معتمدة علـــى المعنـــى ***The sense***، وعلى المستوى الميتافيزيقي، وعلى اللغة واللغـــة الـــشارحة للغـــة؛ فالقضايا ذاتيـــة الانعكـــاس ***Auto-reflexive propositions*** (أي المنعكسة على ذاتها) تعتمد على نمط التفسير (موضـــوعية/ ذاتيـــة، صورية/ غير صورية، واقعية/ عقلية).

وبطريقة صورية، دعنا نأخذ العالم (ع) ككيان حادث عن طريق النسق الصوري (ن ص). إذن نستطيع القول أن الجملة (أ) تنتمـــي إلى العالم (ع) إذا كانت (أ) صيغة جيـــدة التكـــوين ***Well-formed formula*** (ص ج ت) في (ع)؛ أعني صف من الرموز الخاصـــة بأبجدية (ع)، مؤلف وفقًا لقواعد نحو اللغة الصورية في العالم (ع). والنحو هنا يتم تصوره كمجموعة من الـــدوال (قواعـــد الـــصياغة) ***Formation rules*** تكون مـــدخلاتها هـــي صـــفوف الرمـــوز، ومخرجاتها هي «نعم» أو «لا».

وهكذا، فالنسق الصوري يحوي بالضرورة لغة صورية معينـــة (أبجدية ونحو)، وأجهزة استنباطية (بديهيات و/أو قواعد للاستدلال). وفي أي نسق صوري تكون قواعد الاستدلال ذات طبيعة صـــورية، تراكيبيًا ***Syntactically*** وطبوجرافيًـــا ***Typographically***، دون إشارة إلى معنى الصفوف التي تتناولها.

كذلك الحال بالنسبة لقيمة الكذب النيوتروســـوفية، فـــنحن نقـــول أن م نك (أ) = ١^{+} إذا كانت الجملة (أ) كاذبـــة فـــي كـــل العـــوالم الممكنة، وهذا نسميه «الكذب المطلـــق» ***Absolute falsehood***،

بينما م نك (أ) = ١ إذا كانت (أ) كاذبة في عالم واحد على الأقــل، وهو ما نسميه «الكذب النسبي» ***Relative falsehood***. أما قيمــة اللاتحديد النيوتروسوفية فتكون م نح (أ) = ١^+ إذا كانــت (أ) غيــر محددة في كل العوالم الممكنة، وهــذا هــو «اللاتحديــد المطلــق» ***Absolute indeterminacy***، بينمـــــــــــا م نح (أ) = ١ إذا كانت (أ) غير محددة في عالم واحد فقط على الأقل، وهو ما نــسميه «اللاتحديد النسبي» ***Relative indeterminacy***.

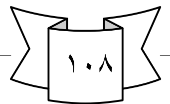
من جهة أخرى، م نص (أ) = $صفر^-$ إذا كانت (أ) كاذبة في كــل العوالم الممكنة، في حين أن م نص (أ) = صفر إذا كانت (أ) كاذبــة في عالم واحد فقط على الأقل.

كذلك م ن ك (أ) = $صفر^-$ إذا كانت (أ) صادقة في كــل العــوالم الممكنة، بينما م ن ك (أ) = صفر إذا كانت (أ) صادقة في عالم واحد فقط على الأقل.

وأيضًا م نح (أ) = $صفر^-$ إذا كانت (أ) ليست غير محددة في أي عالم ممكن، بينما م نح (أ) = صفر إذا كانت (أ) ليست غير محــددة في عالم واحد فقط على الأقل.

إن $صفر^-$، ١^+ هي بمثابة مونــادات تــفُــسح مكانًــا لــدرجات الــصدق الفــائق ***Super–truth*** (الــصدق ذو القــيم الأكبــر من ١)، والكذب الفائق ***Super – falsehood***، واللاتحديد الفــائق ***Super – indeterminacy***.

هنا توجد بعض الحالات الحرجة:



من هذه الحالات «تحصيلات الحاصل» ***Tautologies***، وهي حالات تأخذ مثلاً الشكل (ب هي ب)، ومن ثم نقول:

م ن (ب) = (١ $^{+}$ ، صفر $^{-}$ ، صفر $^{-}$)

ومنها أيضًا «التناقضات» ***Contradiction***، من الشكل (جـ ليست جـ)، حيث نقول:

م ن (جـ) = (صفر $^{-}$ ، صفر $^{-}$ ، ١ $^{+}$)

بينما بالنسبة لأية مفارقة (ف):

م ن (ف) = (١ ، ١ ، ١)

لنأخذ مثلاً مفارقة «أبيليدس»، المعروفة بمفارقة «الكذاب» ***Lair paradox***: «هذه الجملة كاذبة»؛ إذا كانت صادقة فهي إذن كاذبة، وإذا كانت كاذبة فهي إذن صادقة. لكن هذا الاستدلال – نظرًا للنتائج المتناقضة – يدل على نمط عال من اللاتحديد أيضًا. فالمفارقة هي فقط القضية الصادقة والكاذبة في الوقت ذاته، وفي العالم ذاته، وهي غير محددة بالمثل!.

خذ أيضًا مفارقة «جريلنج»[٦١] ***Grelling***، المعروفة كذلك بمفارقة غير المتسق ***Heterological paradox***: «إذا كانت أية صفة تصف ذاتها حقًا»، فسوف نقول أنها «متسقة ذاتيًا» ***Autological***، وبخلاف ذلك، نقول أنها «غير متسقة». إذن هل «غير المتسق» غير متسق؟. مرة أخرى، إذا كان كذلك فهو إذن ليس كذلك، وإن لم يكن كذلك، فهو إذن كذلك.

بالنسبة لأية صيغة غير جيدة التكـــوين (ص غ ج ت)، أعنـــي صف من الرموز لا يتفق مع سينتاكس **Syntax** النـــسق المنطقـــي الوارد به، فإن م ن (ص غ ج ت) = نَ / أَ .

ج. تعليقات على المنطـــق النيوتروســـوفي بالمقارنـــة بالأنـــساق المنطقية الأخرى

Comments on neutrosophic logic in comparison to other logics

تُعتبر كل القيم ذات الدلالة ***Designated values*** في أي نسق ثنائي القيم بمثابة أنواع للصدق، وكل القيم ذات الدلالـــة المناقـــضة ***Anti-designated values*** بمثابة أنواع للكذب، وثمة فجوات بين هذين النوعين من القيم. أما في النسق النيوتروسوفي فنشترط وجود قيم ذات دلالة نافية (وليست مناقضة) كأنواع لعدم التحديد. ومن ثم، فأية نتيجة نيوتروسوفية لها درجات من القـــيم ذات الدلالـــة، وذات الدلالة النافية، وذات الدلالة المناقضة.

ونحــــن لا نأخـــــذ بــــالطبع بقــــانون الثالـــــث المرفـــــوع ***Law of excluded middle*** (القائل بأن أية قضية إما صادقة أو كاذبة) في أي نسق نيوتروسوفي.

كذلك الحال بالنسبة لقـــانون التنـــاقض ***Contradiction law***، القائل بأنه لا يمكن وجود قضية صادقة <أ> وكاذبة <ليس أ> فـــي آن معًا؛ ذلك أن م ن <أ> يمكن أن تكون متكافئة مع م ن <ليس أ>، وهما غالبًا متداخلتان على الأقل. وبالمثل بالنسبة لبرهان الخُـــــلف

Reductio ad absurdum (أو منهج البرهان غير المباشر):

(أ ⊂ ⌉أ) ⊂ ⌉أ   و

(⌉أ ⊂ أ) ⊂ أ

وفضلاً عن ذلك، فإن بعض صيغ تحصيلات الحاصل (أي القضايا الضرورية منطقيًا، أو الصادقة بمقتضى الشكل) في المنطق الكلاسيكي قد لا تكون تحصيلات حاصل (أي قضايا ذات قيمة صدق مطلقة) في المنطق النيوتروسوفي. كما أن بعض الصيغ المتناقضة ***Contradictions*** (أي القضايا المستحيلة منطقيًا، أو الكاذبة بمقتضى الشكل) في المنطق الكلاسيكي قد لا تُشكل صيغًا متناقضة (أي قضايا ذات قيمة كذب مطلقة) في المنطق النيوتروسوفي.

- صيغة إثبات التالي في القياس الشرطي الاستثنائي

The mixed hypothetical syllogism Modus Ponens

إذا كانت ق كانت ل

لكن ق

―――――――――

إذن ليس ق

- قياس الفصل الشامل (الضعيف)

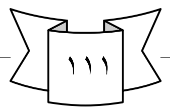
The Inclusive (Weak) Disjunctive Syllogism

إما (ق أو ل)

لكن ليس ق

―――――――――

إذن ل



- قياس الفصل المانع (القوي)

The Exclusive (Strong) Disjunctive Syllogism

إما (ق فقط أو ل فقط)

لكن ليس ق

إذن ل

- القياس الشرطي المتصل ***Hypothetical Syllogism***

إذا كانت ق كانت ل

وإذا كانت ل كانت م

إذن، إذا كانت ق كانت م

- الإحراج البنائي ***Constructive Dilemma***

إما ق أو ل

وإذا كانت ق كانت م

وإذا كانت ل كانت م

إذن م

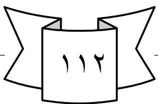
- الإحراج الهدّام ***Destructive Dilemma***

إما ق أو ل

لكن ليس ق

إذن ل

ولو نظرنا إلى القياس المركب ***Polysyllogism*** (المؤلف من عدة أقيسة تكون نتيجة الواحد منها مقدمة للقياس الذي يليه) وإلى الحجج الموكنة أو المتوارية ***Nested arguments*** (التي تماثل



السلسلة، بحيث تشكل نتيجة الحجة منها مقدمة للحجة التي تليها، مع إغفال النتائج المتوسطة عادة) لوجدنا أنها غير صحيحة في المنطق النيوتروسوفي، لكنها تستلزم شكلاً أكثر تركيبًا.

أما الاستلزام الكلاسيكي ***Classical entailment*** (الذي هو نتيجة مؤداها أن قضية ما «ل» هي نتيجة ضرورية لقضية أخرى «ق»: ق ←—— ل) فيعمل جزئيًا في المنطق النيوتروسوفي، وكذلك رمز «الشّص» أو «الصّنَارة» ***Fish-hook symbol*** (– – – [)، المستخدم لتبيان أن قضية ما «ل» هي نتيجة عرضية لقضية ما «ق»: ق – – – [ل.

هل من الممكن في حساب المحمول النيوتروسوفي ***Neutrosophic predicate calculus*** تحويل أية صيغة إلى صيغة مكافئة في شكل برينكس سوّي[٦٢] ***Prenex normal form*** باستخدام إجراءات البرينكس؟. تلك مسألة مفتوحة للبحث؛ فالشكل البرينكس السوّي هو صيغة يتم تكوينها على النحو التالي:

(ر هـ$_{١}$) (ر هـ$_{٢}$) ... (ر هـ$_{ن}$) ج

حيث «ر» هو السور الكلي أو الجزئي،«هـ$_{١}$، هـ$_{٢}$،...، هـ$_{ن}$» هي متغيرات متمايزة، و«ج» جملة مفتوحة (أي تعبير جيد التكوين يحوي متغيرًا حرًا). أما إجراء البرينكس فهو أي إجراء يُحّول أية صيغة جيدة التكوين إلى صيغة مكافئة في شكل برينكس؛ ومثال ذلك:

جـ (أ هـ ←—— ب) ≡ كـ (أ هـ ←—— ب)

(حيث «جـــ» = السور الجزئي، «كـــ» = السور الكلي، وكل من «أ»، «ب» متغيرات فردية تشير إلى أشياء جزئية أو أسماء).

ومن المعروف أن أية صيغة جيدة التكوين يمكن تحويلها في حساب المحمول الكلاسيكي إلى صيغة ذات شكل برينكس.

نتحول إذن إلى النفي المزدوج ***Double negation***:

⌈ (⌈ أ) = أ

هذه الصيغة غير صحيحة في المنطق الحدسي، وهي أيضًا غير صحيحة في المنطق النيوتروسوفي إذا كنا نأخذ إجراء النفي بمعناه الطبيعي:

$\tilde{\lceil}_{١}$ (أ) = ١ Θ م ن (أ)

(حيث Θ = إجراء الطرح)

لكن الصيغة تغدو صحيحة إذا لم يؤخذ إجراء النفي بمعناه الطبيعي، وهي كذلك صحيحة بالنسبة لإجراء النفي:

$\tilde{\lceil}_{٢}$ (أ) = (ك، ح، ص)

[حيث م ن (أ) = (ص، ح، ك)]

إن المنطق النيوتروسوفي يُسلّم بالنظريات المتقلبة غير التافهة ***Non-trivial inconsistent theories***. فبدلاً من القول إن «أية جملة مستوعبة (أو مؤكدة)» كما في المنطق الكلاسيكي، نقول إن «أية جملة مستوعبة بنسبة س٪ (أو مؤكدة بنسبة م٪)». وبشكل أكثر دقة، «أية جملة مستوعبة بنسبة (ص، ح، ك)٪ [أو مؤكدة بنسبة (ص، ح، ك)٪]».

ويرجع ذلك إلى أن المحمول النيوتروسوفي ***N. predicate*** هو محمول غامض ***Vague***، غير مكتمل ***Incomplete***، أو صفة، خاصية، أو دالة غير معروفة جيدًا لموضوع ما. هو بمثابة نوع من دالة مجموعة ثلاثية القيم. فإذا قمنا بتطبيق محمول ما على أكثر من موضوع، فسوف نُسمي ذلك «علاقة نيوتروسوفية» ***N. relation***.

خذ مثلاً القضية:«نهى طويلة». إن المحمول «طويلة» غير دقيق؛ فقد تكون «نهى» طويلة وفقًا لرأي «محمد»، لكنها «قصيرة» وفقًا لرأي «ندى»، وقد يكون طولها غير معروف بالمرة في رأي «زيد»، فكل شخص يحكم عليها من خلال طوله هو، ومن خلال معرفته بها.

هكذا يسعى المنطق والمجموعة النيوتروسوفيان إلى بناء نموذج أفضل للاتحديد. إنهما يحاولان:

- تمثيل النتائج التي تنطوي على مفارقة، لا في مجال الإنسانيات فحسب – حيث تكون المفارقة شائعة جدًا – ولكن أيضًا في مجال العلم الطبيعي؛
- تقييم الغرائب ***Peculiarities***؛
- توضيح التناقضات والنظريات المتضاربة؛ فأية نظرية صادقة من وجهة نظر نوعية، هي كاذبة من وجهة نظر أخرى، وقد تكون غير محددة من وجهة نظر ثالثة؛

- استيعاب عالم الذرة الغامض؛ فنحن في مجـال ميكانيكـا الكـمّ نتعامل مع أنساق بها عدد لا متناه من درجات الحرية؛
- دراسـة الجـسيمات دون المجهريـة ***Submicroscopic particules*** ذات السلوك غير النيوتـوني، وبعـض الظـواهر المجهرية ذات السلوك المماثل تقريبًا.

خذ – على سبيل المثال – طبيعة الضوء في الفيزيـاء: إحـدى النظريات تعتبره «موجة»، بينما نظرية أخرى تعتبـره «جـسيمًا» (فوتون) ***Photon***، ولا تعدم أي منها البرهان على صدقها.

تقول الأولى، أي النظرية الموجية ***Wave theory*** {«ماكسويل» ***Maxwell***، «كريستيان هايجنز» ***C. Huygens***(١٦٢٩– ١٦٩٥)، «أوغسطين فرينيل» ***A. Fresnel*** (١٧٨٨– ١٨٢٧)} أن الـضوء ذو طبيعة موجية، وبرهان ذلك ظـاهرة التـداخل ***Interference***؛ حيث يتقاطع الشعاعان الضوئيان ويمر أحدهما من خلال الآخر دون أن يرتطما أو يتلفا. في حين تقول النظرية الثانية، النظرية الجسيمية ***Particle theory*** {«نيـوتن» ***Newton***، «هـاينريخ هيرتـز» ***H. Hertz*** (١٨٥٧– ١٨٩٤)، «فيليـب لينـارد» ***Ph. Lenard*** (١٨٦٢– ١٩٤٧)، «آينشتين» ***Einstein***} أن الـضوء ذو طبيعـة جـسيمية ***Corpuscular***، وبرهـان ذلـك ظـاهرة التـأثير الكهرضوئي[٦٣] ***Photoelectric effect***؛ حيث يـستطيع الـضوء فوق البنفسجي تبخير الإلكترونات من سطوح الفلزات، بما يتناسـب والقول ببناء حبيبي للإشعاع الضوئي.

ولم يلبث «لــويس دي بروجلــي» ***L. De Broglie*** (١٨٩٢–١٩٨٧) أن وفّق بين النظريتين، مبرهنًا على أن الضوء ذو طبيعــة «موجية– جسيمية»!؛ فالمادة والإشعاع هما في الوقت ذاته موجــات وجسيمات.

لنفرض أن م١ (x) هو المحمول: «x من طبيعــة جــسيمية»، وأن م٢ (x) هو المحمول: «x من طبيعة موجية». إن م٢ (x) هــو الضد المقابل لــ م١ (x)، ومع ذلــك فــإن كــلاً مــن المحمــولين م١ (ضوء)، م٢ (ضوء) صادق في الوقت ذاته.

هناك أيضًا أربع نظريات مختلفة عن الذرة؛ لكل من «بــوهر»، و«هيزنبــرج»، و«بــول ديــراك» ***P. Dirac*** (١٩٠٢–١٩٨٤)، و«إروين شرودنجر» ***E. Schrödinger*** (١٨٨٧–١٩٦١) علــى التوالي. وكل نظرية منها تبدو صادقة وفقًا لــشروط (فــروض) – معينة.

مثال آخر: وفقًا لمعادلات «ماكسويل» ***Maxwell's equations*** نقول أن الإلكترون يُشع طاقة عندما يدور حول النواة؛ ووفقًا لنظرية «بوهر» ***Bohr's theory*** نقول أن الإلكترون لا يشع طاقة عنــدما يدور حول النواة؛ لكن كلا القضيتين تمت البرهنة علــى صــدقهما انطلاقًا من معرفتنا الحالية.

الكذب لا متناهي، والصدق مثله تمامًــا؛ وفيمــا بينهمــا يقــع اللاتحديد بدرجات مختلفة.

في النظرية النيوتروسوفية، وفيما بين «الكون والفساد»، «الوجود واللاوجود»، «التأكيد واللاتأكيد»، «القيمة واللاقيمة»، ...، وبصفة عامة بين <أ> و<ليس أ>، هناك حالات متعالية لا متناهية العدد، وليس فقط فيما بينهما، ولكن أيضًا فيما وراءهما. إنها درجات من الكيانات المحايدة (نقيض أ)، متحدة مع كل من <أ> و<ليس أ>.

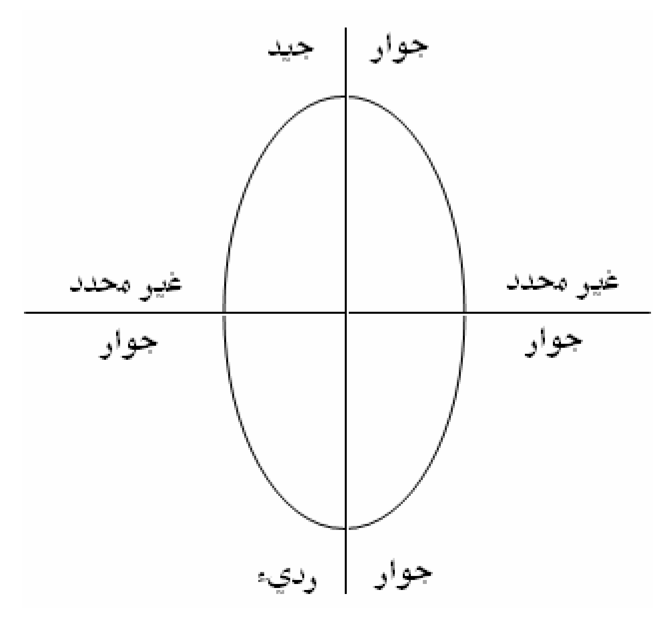
والحق أن هناك أيضًا خطوات: بين الكون والكون، الوجود والوجود، الممكن والممكن، القيمة والقيمة؛ وبصفة عامة بين <أ> و<أ>. فالمفاهيم – بشكل مجرد – تدوم في ذاتها فقط (التجوهر ***Intrinsicalness***)، لكنها خارج ذاتها تتخذ شكل اندماج متبادل.

بعبارة أخرى، هناك عدد لا متناه من درجات وظلال الاختلاف: فبين الأبيض والأسود توجد درجات لا محدودة من الألوان، ناجمة عن آلاف التأليفات الممكنة بين تلك الألوان.

الكل متعاقب: فالتقدم يعقبه التأخر، والتطور يعقبه الركود واللاتطور.

وفيما بين الموضوعية والذاتية هناك كثرة من الظلال. وكذلك فيما بين الجيد والرديء ...، الموجب والسالب ...، الممكن والمستحيل ...، الصدق والكذب ...، <أ> و<نقيض أ>.

ويمكن أن نعبر عن ذلك بالشكل الإهليليجي النيوتروسوفي **.NE** التالي:



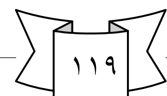
كل شيء جيد بنسبة جـ٪، وغير محدد بنسبة حـ٪، ورديء بنسبة ر٪؛ حيث تتباين جـ في المجموعة الفرعية ج، وتتباين حـ في المجموعة الفرعية ح، وتتباين ر في المجموعة الفرعية ر، وكل من ج، ح، ر محتواه في:

$$] \text{صفر}^{-} ،\ ١^{+} [$$

وهكذا، فعلاوة على ديالكتيك «ديدرو» ***Diderot*** فيما يتعلق بالجيد والرديء، أي فعل له «جودة»، و«عدم تحديد»، و«رداءة» بالمثل، بحيث يشكل الثلاثة كلاً مندمجًا.

لقد قال «رودلف كارناب»:

«القضايا الميتافيزيقية ليست صادقة ولا كاذبة، لأنها لا تؤكد



شيئًا، ولا تحوي المعرفة ولا الخطأ».

إذن هناك حالات لا متناهية العدد بين «الجيد» و«الرديء»، وبصفة عامة بين «أ» و«نقيض أ» (وأيضًا فيما وراءهما)، وهو ما يمكن أن نمثله على خط العدد الحقيقي على النحو التالي:

```
-∞              ك      صفر        ١      ص              +∞
<---------------|-------|---------|------|--------------->
              كاذب                      صادق
              رديء                      جيد
             بلا معنى                  ذو معنى
             نقيض أ                      أ
```

في هذا الشكل: ك هي الكذب المطلق (ك < صفر)، ص هي الصدق المطلق (ص > ١). وفيما بين كل زوج متقابل، عادة بالقرب من ٠,٥، تقع الحالات المحايدة، وجميعها تنتمي إلى هذا الفاصل.

وحتى إذا بدا فعلٌ ما بوضوح على أنه جيد فقط، أو رديء فقط، فإن ثمة جوانب أخرى مستترة يمكن أن نلمحها. فالنسب:

نقيض أ / أ ، ليس أ / أ

تتغير إلى ما لا نهاية. ولكن هل هي متصاعدة ***Transfinite***؟.

إذا كانت قضية ما صادقة بنسبة ٣٠٪، وغير محددة بنسبة ٦٠٪، فقد تكون إذن – على سبيل المثال – كاذبة بنسبة ١٥٪. ويعني ذلك أن القضية يمكن أن تجمع ين الصدق والكذب، أو بين الصدق واللاتحديد، أو بين الكذب واللاتحديد، أو حتى بين

المكونات الثلاثة مجتمعة. وبصفة عامة ، إذا كانت قضية ما صادقة بنسبة ٣٠٪، وغير محددة بنسبة ٦٠٪، فقد تكون كاذبة بنسبة تتراوح بين ٢ – ٢٠٪، أو بنسبة ٢٥٪.

ح. مقارنة بين المنطق الغائم والمنطق النيوتروسوفي

Comparison between Fuzzy logic and Neutrosophic logic

تتمتع الروابط النيوتروسوفية بتعريف لقيمة الصدق– يقترب من أنساق العالم الفعلي– على نحو أفضل من الروابط الغائمة. فالروابط النيوتروسوفية تستند في تعريفها على المجموعات الفرعية الثلاثة غير المعيارية ***Triple non-standard subsets***، المحتواة في الفاصل غير المعياري الموحد]صفر⁻ ، ١⁺[، في حين أن الروابط في المنطق الغائم تستند في تعريفها إلى الفاصل المغلق [صفر، ١]. ونتيجة ذلك فإن (ن _الحد الأقصى) ليست مقيدة بالعدد ١، لكنها تتعاظم إلى المونادλ (٣⁺)، أعني مجموعة من الأعداد الحقيقية المتزايدة ***Hyper-real number***؛ وبالمثل، فإن (ن_الحد الأدنى) يمكن أن تتناقص إلى λ (صفر⁻)، وليس إلى (صفر) فقط.

وإذا كنا في المنطق الغائم لا نستطيع تقييم المفارقة (التي هي قضية صادقة وكاذبة في الوقت ذاته) لأن حاصل جمع المكونات يجب أن يكون ١، فإن المنطق النيوتروسوفي يتيح لنا ذلك، لأن:

م ن (مفارقة) قد يكون (١، ١، ١)

وعلى العكس من المنطق الغائم، إذا كانت قضية ما <أ> صادقة بنسبة ص٪، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أنها كاذبة بنسبة (١٠٠– ك)٪. بل نقول– وهو الأفضل كما ذكرنا من قبل – أنها صادقة بنسبة ص٪، وكاذبة بنسبة ك٪، وغير محددة بنسبة ح٪، كما في المنطق الحدسي الغائم (أتاناسوف ***Atanassov***)، حيث ن _ الحد الأقصى ⩾ ٣$^{+}$، ن _ الحد الأدنى ⩾ صفر$^{-}$.

خ. **المنطق النيوتروسوفي الجهوي**

Neutrosophic modal logic

يمكن تعريف الإجراءين الأوليين في المنطق الجهوي (وهما: ◊ ويعني «من الممكن أن»، □ ويعني «من الضروري أن») على النحو التالي:

ص _ الحد الأدنى (◊ أ) > صفر

وحيث أن □ أ يمكن أن تؤخذ بوصفها ¬(◊¬ أ)، فإن:

ص _ الحد الأقصى (□ أ) < ١

د. **تطبيقات *Applications***

يفيدنا المنطق النيوتروسوفي في تمثيل أنساق العالم الواقعي، لاسيما منطق التصميمات الخاضعة للتحكم ***Designing control logic***، وقد يعمل أيضًا في مجال ميكانيكا الكمّ. وفيما يلي بعض الأمثلة:

- «المرشح ش، المتقدم للانتخاب في عاصمة ما ع، والتي بها ن من الناس لهم حق التصويت، سوف يربح».

هذه القضية صادقة – على سبيل المثال – بنسبة٢٠ – ٢٥٪ (وهي نسبة مَنْ يصوتون لصالح المرشح ش)، وكاذبة بنسبة ٣٥– ٤٥٪ (نسبة مَنْ يصوتون ضده)، وغير محددة بنسبة ٤٠ أو ٥٠٪ (نسبة مَنْ يمتنعون عن الذهاب إلى صناديق الاقتراع، أو مَنْ لا يعطون أصواتهم لأي مرشح، أو الأصوات الباطلة).

- «سوف تُمطر غدًا»

هذه القضية صادقة – مثلاً – بنسبة٥٠٪ وفقًا لعلماء الأرصاد الجوية الذين فحصوا حالة الطقس في الأعوام السابقة، وكاذبة بنسبة ٢٠– ٣٠٪ وفقًا للجو المشمس والصيفي اليوم، وغير باتة بنسبة ٤٠٪.

- «هذه كومة»

كتطبيق على مفارقات الاستدلال التراكمي***Sorites paradoxes***، يمكن الآن أن نقول أن هذه القضية صادقة بنسبة٨٠٪، وكاذبة بنسبة ٤٠٪، وغير محددة بنسبة ٢٥– ٣٥٪ (فالحيادية تتبع من أننا لا نعرف بدقة نقطة الاختلاف بين الأصلع وغير الأصلع، وإذا قمنا بتقريب التخم، فإن دقتنا تُصبح ذاتية). هنا يؤدي الغموض دورًا هامًا.

ونحن لن نتمكن من تمييز الاختلاف بين الأصفر والأحمر بالمثل إذا نظرنا إلى حائط رُسم عليه طيفًا متصلاً من الألوان يتغير على نحوٍ غير محسوس من لونٍ إلى آخر. لكننا نستطيع القول في لحظة معينة أن قسمًا من الحائط يجمع بين اللونين الأصفر والأحمر

في الوقت ذاته، أو ليس به أي لون منهما بالمرة!.

ومن بين مفارقات الاستدلال التراكمي التي يمكن أن نعالجها بالطريقة السابقة، ما يمكن أن نسميها «مفارقة الرجل الأصلع من الأمام»، أي ذلك الذي به شعرٌ عالي الكثافة على الجزء الباقي من رأسه. هذا الرجل قد يكون برأسه شعرٌ أكثر من رجل آخر غير أصلع، لكن بشرة رأسه والكثافة الشعرية بها أقل من الأول.

ذ. **تعريف الروابط المنطقية النيوتروسوفية**

Definition of neutrosophic logical connectives

الروابط (أي قواعد الاستدلال، أو الإجراءات المنطقية) في أي نسق غير ثنائي، تخضع للتعريف بطرقٍ متنوعة، الأمر الذي يؤدي إلى وجود كثرة من الأنساق المنطقية المتمايزة. فعلى سبيل المثال، في المنطق ثلاثي القيم، الذي يعمل وفقًا لثلاث قيم ممكنة: صادق، كاذب، مُعلّق ***Undecided***، هناك ٣٠٧٢ نسقًا!.

ويرجع ذلك إلى أن تغييرًا واحدًا في أية قائمة صدق خاصة بأحد الروابط يكفي بمفرده لتشكيل نسق مختلف (تمامًا).

وبالمثل، هناك عدة طرق لبناء الروابط في المنطق النيوتروسوفي، وذلك وفقًا لحالة كل مشكلة جزئية نرغب في حلها؛ وفيما يلي نعرض لأبسط هذه الطرق :

نُعبّر أولاً عن القيم المنطقية النيوتروسوفية للقضيتين (أ١) و(أ٢) بالرموز التالية:

م ن (أ$_1$) = (ص$_1$، ح$_1$، ك$_1$)

م ن (أ$_2$) = (ص$_2$، ح$_2$، ك$_2$)

النفي *Negation*

م ن (⌉ أ$_1$) = ({١} Θ ص$_1$،{١} Θ ح$_1$، {١} Θ ك$_1$)

حيث Θ رمز الطرح.

الوصل *Conjunction*

م ن (أ$_1$ ∧ أ$_2$) = (ص$_1$⊙ ص$_2$ ، ح$_1$ ⊙ ح$_2$ ، ك$_1$ ⊙ ك$_2$)

حيث ⊙ رمز الضرب. وبطريقة مماثلة نعمّ التعريف على ن من القضايا.

الفصل الشامل أو الضعيف *Weak or Inclusive disjunction*

م ن (أ$_1$ ∨ أ$_2$) = (ص$_1$⊕ ص$_2$ Θ ص$_1$ ⊙ ص$_2$،

ح$_1$ ⊕ ح$_2$ Θ ح$_1$ ⊙ ح$_2$ ، ك$_1$ ⊕ ك$_2$ Θ ك$_1$ ⊙ ك$_2$)

حيث ⊕ رمز الجمع. وبطريقة مماثلة نعمم التعريف على ن من القضايا.

الفصل المانع أو القوي *Strong or exclusive disjunction*

م ن (أ$_1$ ⊻ أ$_2$) = [ص$_1$⊙({١} Θ ص$_2$)⊕ ص$_2$⊙({١} Θ ص$_1$)Θ

ص$_1$⊙ص$_2$ ⊙ ({١} Θ ص$_1$)⊙({١} Θ ص$_2$)،

ح$_1$ ⊙({١} Θ ح$_2$) ⊕ ح$_2$ ⊙({١} Θ ح$_1$) Θ

ح$_1$ ⊙ ح$_2$ ⊙ ({١} Θ ح$_1$) ⊙ ({١} Θ ح$_2$)،

ك$_1$ ⊙({١} Θ ك$_2$)⊕ ك$_2$ ⊙ ({١} Θ ك$_1$) Θ

ك$_1$ ⊙ ك$_2$ ⊙ ({١} Θ ك$_1$) ⊙ ({١} Θ ك$_2$)]

وبطريقة مماثلة يمكن تعميم التعريف على ن من القضايا.

القضية الشرطية (اللزوم المادي)

Material conditional (implication)

$$\text{م ن}\,(\text{أ}_{١} \longrightarrow \text{أ}_{٢}) = (\{١\} \Theta\, \text{ص}_{١} \oplus \text{ص}_{١} \odot \text{ص}_{٢}\text{،}$$

$$\{١\} \Theta\, \text{ح}_{١} \oplus \text{ح}_{١} \odot \text{ح}_{٢} \text{ ، } \{١\} \Theta\, \text{ك}_{١} \oplus \text{ك}_{١} \odot \text{ك}_{٢})$$

القضية الشرطية المزدوجة (التكافؤ المادي)

Material biconditional (equivalence)

$$\text{م ن}\,(\text{أ}_{١} \longleftrightarrow \text{أ}_{٢}) =$$

$$[(\{١\} \Theta\, \text{ص}_{١} \oplus \text{ص}_{١} \odot \text{ص}_{٢}) \odot (\{١\} \Theta\, \text{ص}_{٢} \oplus \text{ص}_{١} \odot \text{ص}_{٢})\text{،}$$

$$(\{١\} \Theta\, \text{ح}_{١} \oplus \text{ح}_{١} \odot \text{ح}_{٢}) \odot (\{١\} \Theta\, \text{ح}_{٢} \oplus \text{ح}_{١} \odot \text{ح}_{٢})\text{،}$$

$$(\{١\} \Theta\, \text{ك}_{١} \oplus \text{ك}_{١} \odot \text{ك}_{٢}) \odot (\{١\} \Theta\, \text{ك}_{٢} \oplus \text{ك}_{١} \odot \text{ك}_{٢})]$$

رابط شيفر[٦٤] ***Sheffer connector***

$$\text{م ن}\,(\text{أ}_{١} \mid \text{أ}_{٢}) = \text{م ن}\,(\neg\text{أ}_{١} \vee \neg\text{أ}_{٢}) = (\{١\} \Theta\, \text{ص}_{١} \odot \text{ص}_{٢} \text{ ، } \{١\} \Theta\, \text{ح}_{١} \odot \text{ح}_{٢} \text{ ، } \{١\} \Theta\, \text{ك}_{١} \odot \text{ك}_{٢})$$

رابط بيرس[٦٥] ***Peirce connector***

$$\text{م ن}\,(\text{أ}_{١} \downarrow \text{أ}_{٢}) = \text{م ن}\,(\neg\text{أ}_{١} \wedge \neg\text{أ}_{٢}) =$$

$$[(\{١\} \Theta\, \text{ص}_{١}) \odot (\{١\} \Theta\, \text{ص}_{٢})\text{،}(\{١\} \Theta\, \text{ح}_{١}) \odot (\{١\} \Theta\, \text{ح}_{٢})\text{،}$$

$$(\{١\} \Theta\, \text{ك}_{١}) \odot (\{١\} \Theta\, \text{ك}_{٢})]$$

وانطلاقًا من هذه التعريفات، نستطيع القول في النهاية أنه إذا كان مذهب الصدق الشامل ***Dialetheism*** ينطلق من– ويعمل وفقًا لـ– الزعم الميتافيزيقي القائل بأن بعض التناقضات صادقة،

فإن ثمة تناقضات أيضًا يعالجها ويعترف بها المنطق النيوتروسوفي، ألا وهي تلك التي نُعبر عنها رمزيًا بقولنا ص = ك =١، بمعنى أن القضية يمكن أن تكون صادقة بنسبة ١٠٠٪ وكاذبة بنسبة ١٠٠٪ في الوقت ذاته؛ وفضلاً عن ذلك، من الممكن أن تكون لدينا قضايا صادقة – مثلاً – بنسبة ٧٠٪ وكاذبة بنسبة ٦٠٪ (وفقًا للمصادر أو المعايير المختلفة)، فالصدق والكذب متداخلان (خصوصًا في المفارقات الكاذبة ***Pseudo paradoxes***)، في حين أننا لا نجد ذلك في المنطق الغائم، لأن حاصل جمع المكونات يجب أن يكون ١٠٠٪، أي أن القضية تكون صادقة بنسبة ٧٠٪ وكاذبة بنسبة ٣٠٪.

ما هو منطق المنطق؟. نحن ندرس «لا منطق» المنطق ***Illogic of logic***، وأيضًا منطق «اللامنطق» ***Logic of illogic***.

وثمة نمطين أساسيين من الصدق: الصدق الصادق ***The true truth***، والصدق الكاذب ***The false truth***، إلى جانب درجات الصدق اللامحددة. وكذلك الحال بالنسبة للكذب: الكذب الصادق ***The true falsity*** والكذب الكاذب ***The false falsity***، إلى جانب درجات الكذب اللامحددة.

هكذا يُوحّد المنطق النيوتروسوفي بين عدة أنساق منطقية؛ فمثله إذن مثل برنامج «فيلكس كلين» في الهندسة، أو محاولة «آينشتين» لبناء مجال موحد في الفيزياء.

[١ – ٥] – البارادوكسيزم في مجال العلم

من اللافت للنظر أن البارادوكسيزم ينشأ ويتجلى معلنًا عـــن نفـــسه بشكل طبيعي في كافة المجالات: فـــي الفلكلـــور (الأدب والأســـاطير الشعبية) ***Folklore***، والإنسانيات، وغير ذلك من مجالات الثقافـــة أو الفكر. ومن خلال التجارب البارادوكسية يـــستطيع المـــرء أن ينحـــت مصطلحات أدبية وفنية وفلسفية – أو حتى علميـــة – جديـــدة، وكـــذلك إجراءات، ومناهج، بل وألغوريتمات (خوارزميـــات)[٦٦] ***Algorithms*** جديدة للإبداع.

ومن المدهش أن تمتد اســـتخدامات البارادوكـــسيزم إلـــى مجـــال العلـــم أيـــضًا، ولنـــضرب لـــذلك مثـــالاً بعمليـــة دمـــج المعلومـــات ***Fusion of information*** التي تتم في إطار علـــم الـــسيبرنطيقا[٦٧] ***Cybernetics***؛ فالروبوتات[٦٨] ***Robots*** – علـــى ســـبيل المثـــال – تتلقى المعلومات الواجب معالجتها من الوسط الخارجي عـــن طريـــق كثرة من أجهزة الاستشعار ***Multi-sensors***. لكن هـــذه المعلومـــات تبدو متناقضة في كثير من الأحيان بدرجة تزيد أو تقـــل. ولـــذا تمثـــل عملية دمج هذه المعلومات المتضاربة (أو البارادوكسية) مشكلة قديمـــة للعلم، لم يتم حلها تمامًا وفقًا لقائمة النظريات الرياضـــية المتاحـــة فـــي اللايقين؛ كنظرية «ديمبستر – شـــافير»[٦٩] ***Dempster-Shaffer***، ونظريـــة «دوبـــوا – بـــرادي»[٧٠] ***Dubois-Prade***، ونظريـــة «سميتز» ***Smets*** المسماة «نموذج الاعتقاد القابـــل للتحويـــل»[٧١]

Transferable Belief Model (TBM)، ونظرية «يـــاجر»[٧٢] ***Yager*** في الحقائب والحقائب الغائمة ***Bags and Fuzzy Bags***، ونظرية «زاده» في المجموعات الغائمة، ... إلخ. إن الروبوت فـــي حاجة إلى معالجة هذه المعلومات لكي يصل إلى قراءة بمفرده، وهنا يتجلى البارادوكسيزم.

كذلك الحال في التطبيقات العسكرية (لتتبـــع الهـــدف)، أو فـــي معالجة الصور الطبية المتضاربة بدرجة قد تزيد وقد تنقص (بهدف تشخيص الأمراض)، أو جمع وتمييز صور الأراضـــي الزراعيـــة المتضاربة التي ترسلها الأقمار الصناعية.

ولقد ظهرت خلال النصف الثاني من القـــرن العـــشرين عـــدة نظريات رياضية هامة، بـــالتوازي مـــع تطـــور علـــم الحاســـوب والتكنولوجيا، هدفها معالجة ودمج العديد مـــن أنمـــاط المعلومـــات (الغائمة، النيوتروسوفية، غير المؤكدة، غير الدقيقة، البارادوكـــسية، غير المكتملة، شبه المتناقضة، المنطوية على مفارقـــات الاســـتدلال التراكمـــي ***Sorites Paradoxes***، أو ذات العناصـــر المتـــصلة ***Continuous elements***) التي نحصل عليها من مصادر مختلفة (كالخبرة الإنسانية، قياسات الاستشعار***Sensor measurements***، الأنـــساق الخبيـــرة فـــي مجـــال الـــذكاء الاصـــطناعي[٧٣] ***AI expert systems***، الـــــشبكات العـــــصبونية[٧٤] ***Neutral networks***، نظرية الكمّ، والتنبؤات الاقتصادية).

وتعرف إحدى هذه النظريات – التي تسمح بتـــأليف المعلومـــات البارادوكسية – باسم نظرية «ديزرت – سمارانداكه» في الاســـتنتاج المقبـــول ظاهريًـــا والبارادوكـــسي لـــدمج البيانـــات[٧٥] (٢٠٠١) ***Dezert-Smarandache Theory of Plausible and Paradoxist Reasoning for Data Fusion (DSmT)***، وقد وضعها ويعمل على تطويرها كل من «فلونتن سمارانداكه» (جامعة نيومكسيكو بالولايات المتحدة) ود. «جان ديزرت» ***Jean Dezert*** من أونيرا ***ONERA*** (= وكالة أبحاث الفضاء الجوي الفرنسية فـــي باريس ***French Airspace Research Agency in Paris***).

بالإضافة إلى ذلك، تم تنظيم العديد مـــن المـــؤتمرات الدوليـــة لمناقشة تطبيقات البارادوكسيزم في مجال العلم، وقد عُقـــد المـــؤتمر الأول في الفترة من الثامن إلى الحادي عشر من يوليو عام ٢٠٠٣، تحت عنوان «تطبيقات للاستنتاج المقبول ظاهريًـــا، البارادوكـــسي، والنيوتروسوفي لدمج المعلومات» وذلك فـــي فنـــدق «راديـــسون» ***Radisson***، كيرنز ***Cairns***، كوينز لاند ***Queensland***، أستراليا ***Australia***. أما المؤتمر الثاني فقد عُقد في الفتـــرة مـــن الثـــامن والعشرين من يونيو حتـــى الأول مـــن يوليـــو عـــام ٢٠٠٤، فـــي ستوكهولم ***Stokholm*** بالسويد ***Sweden***، وكان عنوانه «تطبيقات وتحـــسينات للاســـتنتاج المقبـــول ظاهريًـــا والبارادوكـــسي لـــدمج المعلومات».

وفي الخامس من تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٤، دُعيت مناقشات

ودراسات البارادوكسيزم المستخدم في دمج المعلومات المتــضاربة إلى مركز «لانجلي» ***Langley*** للبحوث بوكالة الفضاء الأمريكيــة «ناسا» ***NASA***، في فرجينيا ***Virginia*** بالولايات المتحدة.

في السابع والعشرين من آيار/مايو ٢٠٠٥، تم استعراض هــذه المناقشات والدراسات مرة أخرى في معهــد الدراســات المتقدمــة ***The Advanced Study Institute*** في ألبينا ***Albena*** ببلغاريــا ***Bulgaria***.

ومنذ عام ٢٠٠٣ وحتى الآن ونحن نشارك سنويًا في المؤتمرات الدولية المخصصة لدمج المعلومات، وقــد نـــظُمت المــؤتمرات السابقة على التوالي في كل مــن: أســتراليا ***Australia***، الــسويد ***Sweden***، الولايات المتحــدة الأمريكيــة ***USA***، إيطاليــا ***Italy***. وفضلاً عن ذلك، كنا – ولا زلنا – نعمل تحــت رعايــة مؤســسة «ماركوز إيفانس»(٧٦) ***Marcus Evans Inc.*** لتقديم بحوث عــن نظرية «ديزرت – سمارانداكه» لكل من أسبانيا ***Spain***، وبلجيكــا ***Belgium***.

هوامش الفصل الأول

---

١. كتب هذا الفصل « ***فلورنتن سمارانداكه*** »، وترجمه ووضع حواشيه « ***صلاح عثمان*** ».

٢. Avant–guarde: مصطلح فرنسي يعني «حرس المقدمة» ***Front guard***، أو «طليعة الجيش» ***Vanguard***. ورغم كونه مصطلحًا عسكريًا، إلا أنه يُطلق الآن غالبًا على تلك الصفوة المبدعة من المفكرين والفنانين الذين يقتحمون حقولاً فنية أو ثقافية أو سياسية جديدة يدلف إليها آخرون من بعدهم. كما يُطلق أيضًا على تلك الأشكال والتجارب والمناهج والأفكار الإبداعية الجديدة – في الفن، والأدب، والعلم،...– والتي تتجاوز ما هو مقبول كقاعدة أو كنموذج إرشادي شائع في هذه المجالات. وبنظرة أفقية، يرجع تطبيق هذا المصطلح في مجال الفن إلى بعض الرسامين الذين نظموا في ١٧مايو ١٨٦٣ صالونًا فنيًا بباريس تحت عنوان «صالون الرفض» ***Salon des Refusés*** (***Salon of the reject***)، كإجراء مضاد لصالون باريس السنوي المرتبط بالفن الأكاديمي.

والفن الطليعي عمومًا هو نمط من الفن يشبه السيريالية ***Surrealism*** والفن التكعيبي ***Cubism***، ويتضمن ما يمكن أن نسميه «فن الشارع» ***Street art***، كالجداريات ***Graffiti***.

٣. يُستخدم تعبير «قوة المتصل» كوصف مميز لطبيعة المتصل الرياضي ***Continuum***؛ وهذا الأخير هو مجموعة لا متناهية غير معدودة ***Non-denumerable infinite set***، تؤلف فيها العناصر متسلسلة من

الأعداد الحقيقية تتسم بكونها ملتحمة أو كثيفة ***Dense***، بمعنى أنه بالنسبة لأي عددين حقيقيين مختلفين، يوجد بينهما ثالث.

٤. الواحدية المحايدة وجهة نظر ميتافيزيقية مؤداها أن الطبيعة بأكملها تتألف من نوع واحد فقط من الكيانات الأولية التي هي لا عقلية ولا فيزيائية، ولكن لها القدرة على التشكل بحيث تُصبح عقلية تارة، وفيزيائية تارة أخرى.

وكان الفيلسوف الهولندي «باروخ سبينوزا» ***Baruch Spinoza*** (١٦٣٢– ١٦٧٧) هو أول من دعا إلى الواحدية المحايدة إبان القرن السابع عشر، ثم اقترحها الفيلسوف والعالم الأمريكي «وليم جيمس» ***William James*** (١٨٤٢– ١٩١٠) في مقال له بعنوان «هل الوعي موجود؟» ***Does consciousness exist ?***، نُشر عام ١٩٠٤. كما تبناها الفيلسوف الإنجليزي «برتراند رسل» ***B. Russell*** (١٨٧٢– ١٩٧٠) لفترة من حياته الفكرية. كذلك وضع الفيلسوف الأمريكي «دونالد ديفدسون» ***D. Davidson*** (١٩١٧– ٢٠٠٣) فرضًا في هوية العقل والجسد أطلق عليه اسم «الواحدية اللاقياسية» ***Anomalous monism***، ويمكن الربط – بشكل ما – بين هذا الفرض والنظريات المبكرة في الواحدية المحايدة (لاحظ أن كلمة ***Anomalous*** عند «ديفدسون» تشير إلى ما هو غير محكوم بقانون فيزيائي، أكثر مما تشير إلى ما هو شاذ ***Strange***).

٥. كلمة «هيرمينيوطيقا» ***Hermeneutics*** مشتقة من الفعل اليوناني ***Hermēneuō***، بمعنى «يفسر» أو «يؤول» ***to interpret***. وربما كان مصدرها هو «هرمس» ***Hermes*** الذي يُطلق اليونان اسمه على الإله المصري «تحوت»، وذلك نظرًا لدوره الأسطوري كنصير للفهم الإنساني والتواصل التفسيري. ويمكن وصف الهيرمينيوطيقا بأنها نظرية لتأويل وفهم النص من خلال الفهم الإمبريقي للمعنى. ولا يجب الخلط بينها وبين

الممارسة العينية للتفسير والتأويل المسماة ***Exegesis*** (أي يؤدي إلى)؛ فهذه الأخيرة تعمد إلى استخلاص معنى فقرة أو عبارة يحتويها النص، ثم تضيف إلى هذا المعنى وتسهب في شرحه بالمسودات التفسيرية ***Glosses***، أما الهيرمينيوطيقا فهي وسيلة يصل بها أي قارئ إلى فهم أوسع لكاتب النص وعلاقته بمستمعيه، سواء أكانوا حاضرين أمامه أو غائبين، ضمن تقييدات ثقافية وتاريخية نوعية. فهي إذن فرع من الفلسفة يهتم بالفهم الإنساني وتأويل النصوص.

٦. الفلسفة الدائمة هي تلك الرؤية القائلة بأن ثمة مجموعة من الحقائق العامة يشترك فيها كل الناس عبر كافة الثقافات. وقد استخدم المصطلح لأول مرة الفيلسوف والرياضي الألماني «جوتفريد وليام ليبنتز» ***G. W. Leibniz*** (١٦٤٦– ١٧١٦) للدلالة على الفلسفة المشتركة والأبدية التي ترتكز عليها الحركات الدينية، لا سيما التيارات الصوفية. وقد بسط المصطلح بعد ذلك الكاتب الروائي والفيلسوف البريطاني «ألدوس ليونارد هكسلي» ***A. L. Huxley*** (١٨٩٤– ١٩٦٣) في كتابه «الفلسفة الدائمة» المنشور عام ١٩٤٤.

ويُعد تصور «الفلسفة الدائمة» بمثابة المعتقد الأساسي للمدرسة التقليدية ***Traditional school*** التي عبرت عنها كتابات كل من الكاتب الفرنسي المولد «رينيه جيونن» ***René Guenon*** (١٨٨٦– ١٩٥١) [اعتنق الإسلام عام ١٩١٢ وغيّر اسمه إلى «الشيخ عبد الواحد يحيى»***Sheikh Abd al–Wahid Yahya***، ومات بمصر] والرياضي والشاعر والرسام الألماني «فريثجوف شاون» ***Frithjof Schoun*** (١٩٠٧– ١٩٩٨).

٧. يشير مصطلح «اللامعصومية» إلى ذلك المعتقد الفلسفي القائل باستحالة اليقين المطلق في المعرفة، أو أن كل ما نزعم معرفته يمكن مبدئيًا أن يكون

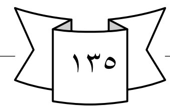
خاطئًا. وكمعتقد صوري، ترتبط اللامعصومية بقوة بالفيلسوف الأمريكي «تشارلز ساندرز بيرس» ***Charles S. Peirce*** (١٨٣٩– ١٩١٤)، الذي تبناها في هجومه على النزعة التأسيسية ***Foundationalism***، لكنه غالبًا كان مدينًا بهذا التصور لفلاسفة اليونان المبكرين أمثال «سقراط» ***Socrate*** (~٤٧٠– ~٣٩٩ ق.م)، و«أفلاطون»***Plato***(~٤٢٨– ~٣٤٨ق.م).

كذلك كان الفيلسوف النمسوي – البريطاني «كارل بوبر»***Karl Popper*** (١٩٠٢– ١٩٩٤) من أبرز المنادين باللامعصومية بنظريته في المعرفة (العقلانية النقدية ***Critical rationalism***)، وفي الربع الأخير من القرن العشرين، قام الفيلسوف الأمريكي «كواين» ***W. Van O. Quine*** (١٩٠٨– ٢٠٠٠) بتوظيف التصور كوسيلة للهجوم على إمكانية العبارات التحليلية.

وعلى العكس من النزعة الشكية ***Skepticism***، لا ينكر القائلون باللامعصومية على نحو مطلق إمكان قيام المعرفة بأنواعها، لكنهم يذهبون بدلاً من ذلك إلى أن أية معرفة تجريبية نحصّلها تقبل التكذيب والتنقيح والنسخ بمعرفة أخرى أكثر صدقًا. وبعض اللامعصوميين يستثنون المعارف التي هي صادقة بالبداهة، كالمعرفة الرياضية والمنطقية، والبعض الآخر لا يفعل ذلك انطلاقًا من فرض مؤداه أنه حتى لو كانت هذه الأنساق البديهية هي – بمعنى ما – معصومة، فنحن لا نزال عُرضة للخطأ حين نعمل بهذه الأنساق.

٨. يناظر هذا التصنيف النيوتروسوفي للأفكار تصنيف الفيلسوف الأخلاقي والمؤرخ العربي «أبو علي بن يعقوب بن مسكويه»***Ibn Miskawayh*** (٩٣٢– ١٠٣٠ م) لأنواع المحبة في كتابه «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، إذ يصنفها على النحو التالي:

- ما ينعقد سريعًا وينحل سريعًا



- ما ينعقد سريعًا وينحل بطيئًا
- ما ينعقد بطيئًا وينحل سريعًا
- ما ينعقد بطيئًا وينحل بطيئًا

فالأولى سببها اللذة، والثانية سببها الخير، والثالثة سببها المنافع، وأما الرابعة فتجمع بين الأسباب السابقة.

أنظر ابن مسكويه: ***تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق*** (حققه وشرح غريبه ابن الخطيب، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة، بدون تاريخ) ص ص ١٤٩– ١٥٠.

٩. لا مجال في الإسلام لدعوى التعارض أو العداء بين العلم والدين، بحيث نقول – كما يوحي المثال المضروب لقانون الاتزان – أنه كلما ازداد مستوى العلم، قلّ مستوى الدين في المجتمع، أو العكس؛ فالدين في الإسلام علم، لأنه لا يعتمد على الوجدان أو العاطفة النفسية وحسب، بل يقوم على النظر والتفكير ورفض التقليد الأعمى، ويدعوا إلى إعمال العقل بغية الحصول على البرهان الصحيح الوافي، لا إلى الاعتماد على الظن وإتباع الهوى؛ والعلم في الإسلام دين، لأن طلبه فريضة على كل مسلم ومسلمة ، وهو فريضة عينية أو كفائية، وفقـًا لحاجة الفرد والمجتمع. والاشتغال بالعلم النافع – دينيًا كان أو دنيويًا – هو في الإسلام عبادة وجهاد في سبيل الله. وليس أدل على ذلك من قوله عز وجل:

﴿... إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾

(فاطر: ٢٨)

١٠. العدمية نزعة فلسفية تجادل بأن العالم – والوجود الإنساني بصفة خاصة – يفتقر إلى المعنى الموضوعي أو الغرض أو الحقيقة القابلة للفهم، بل وحتى إلى القيمة. وبعبارة أخرى، يعتقد العدمي أنه: ١) لا يوجد شيء (كل ما هنالك هو اللاشيء)، ٢) الواقع الذي نكابده لا يوجد بالشكل الذي يتبدى

به لحواسنا، ٣) الواقع غير قابل للمعرفة، وبالتالي فالفهم سوف يكون دائمًا عقيمًا من المنظور العملي، ولا طائل تحته من المنظور العقلي. وتوصف حركات مثل «الدادية» ***Dadaism*** و«التفكيكية» ***Deconstructionism*** بالعدمية.

من أبرز فلاسفة العدمية: الفيلسوفان الألمانيان «فريدريك نيتشه» ***F. Nietzsche*** (١٨٤٤- ١٩٠٠)، و«مارتن هيدجر» ***Martin Heidegger*** (١٨٨٩- ١٩٧٦).

١١. إيفان سرجيفيتش تورجنيف ***Ivan Sergeyevich Turgenev*** (١٨١٨- ١٨٨٣): روائي وشاعر وكاتب مسرحي روسي، تُعد روايته «آباء وأبناء» ***Fathers and sons*** من أبرز الأعمال الأدبية خلال القرن التاسع عشر، وقد نُشرت عام ١٨٦٢، وفيها كان أول من تبنى العدمية.

١٢. الدادية ***Dadaism*** أو الدادا ***Dada*** حركة ثقافية فنية بدأت في «زيورخ» ***Zürich*** بسويسرا كردّ فعل على الدمار الهائل الذي سببته الحرب العالمية الأولى، وبلغت أوج ازدهارها خلال الفترة من عام ١٩١٦ إلى عام ١٩٢٠. وقد تميزت مظاهر النشاط الفني للحركة بالعدمية، واللاعقلانية المتعمدة، والتهكمية، والعشوائية، ورفض المعايير السائدة في الفنون المختلفة؛ حيث عمد الداديون إلى خلق فن يناقض الفن ***Anti-art***، ليناظر دمار الحرب وويلاتها، تتألف صوره من خرق بالية، وشظايا أخشاب، وأزرار مهشمة، وفتائل من الخيط، وتذاكر ترام ممزقة، وغيرها من صنوف النفايات، وكانوا يلصقون هذا الحطام على لوحة، أو ينصبونه على قاعدة كالتماثيل، ثم يقدمونها للملأ في وقار مفتعل على أنها من آيات الفن الرفيع. أما «دادا» فهي كلمة يصيح بها الأطفال الفرنسيون أحيانًا إشارة إلى حصان صغير من الخشب.

١٣. هذا القانون معروف جيدًا في الإسلام، بل ويُعد من أساسيات الدعوة إلى الدين، وهو ما عبرت عنه الآية القرآنية الكريمة:

﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...﴾ (النحل: ١٢٥)

١٤. تحفل السنة المطهرة بأمثلة متنوعة تؤكد هذا المثال، منها قول المصطفى صلى الله عليه وسلم: «ما قل وكفى خيرٌ مما كثر وألهى»، وقوله: «قليلٌ دائم خيرٌ من كثير منقطع».

١٥. يقول قانون «نيوتن» ***I. Newton*** (١٦٤٢– ١٧٢٧) الثالث في الحركة: «رد الفعل يساوي الفعل في المقدار ويضاده في الاتجاه»، أما القاعدة النيوتروسوفية فتؤكد على وجود فاصل به عدد لا متناه من النقاط بين الفعل ورد الفعل المناقض له تمامًا. هذه النقاط تمثل ردود أفعالٍ مختلفة عن الفعل، لكنها ليست بالضرورة مناقضة له.

١٦. «وولت وايتمان» ***W. Whitman*** (١٨١٩– ١٨٩٢): صحفي وكاتب مقالات وشاعر أمريكي مؤيد للنزعة الإنسانية ***Humanism***. من أشهر أعماله ديوان الشعر «أوراق العشب» ***Leaves of grass***، ويحوي مجموعة من القصائد ذات التأثير البالغ في تاريخ الأدب الأمريكي.

١٧. لا نجاح بدون فشل؛ لأن تجربة الفشل تُكسب الإنسان خبرات بأسبابه وسُبل تجنبه، وهو ما عبر عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم أبلغ تعبير بقوله: «لا يُلدغ المؤمن من جحر مرتين».

١٨. الكمال يؤدي إلى النقص. قارن ذلك بمقولة الإمام الشافعي رضي الله عنه: «ما طار طير وارتفع إلا كما طار وقع».

١٩. الإشارة هنا إلى كتاب الفيلسوف النمسوي الضخم «لودفيج فتجنشتين» ***L. Wittgenstein*** (١٨٨٩– ١٩٥١): «رسالة منطقية– فلسفية »

Tractatus logico–Philosophicus، الذي نُشرت طبعته الألمانية الأولى عام ١٩٢١. وهو الكتاب الوحيد الذي نشره «فتجنشتين» في فترة حياته المبكرة، وكتبه في صورة مقطوعات نثرية أدبية مختصرة.

٢٠. نزعة الصدق الشامل ***Dialetheism*** هي تلك الرؤية المنطقية القائلة بأن ثمة تناقضات صادقة في الواقع، كأن نقول مثلاً أن كلاً من <أ> (ولتكن «الفيلم السينمائي 'س' جيد» و<نقيض أ> (ولتكن «الفيلم السينمائي 'س' رديء») قضيتان صادقتان في الوقت ذاته؛ فقد يكون 'س' فيلمًا جيدًا من حيث الإخراج، أو لأن ممثلاً بعينه يؤدي دوره جيدًا، وقد يكون في الوقت ذاته فيلمًا رديئًا من حيث السيناريو، أو لأن ممثلاً آخر لا يؤدي دوره جيدًا، وهكذا.

وترجع نشأة النزعة إلى البحث السيمانطيقي الصوري ***Formal semantic*** في الألغاز والمفارقات التي يمكن أن تؤدي إليها مقدمات المنطق الكلاسيكي ونظرية المجموعات البسيطة، وقد كانت الاستجابة الكلاسيكية لهذه المشكلة هي السعي نحو تعديل بديهيات نظرية المجموعات بحيث تكون متسقة مع نتائجها، أما استجابة أصحاب نزعة الصدق الشامل فقد انحصرت في قبول صدق التناقضات على اعتبار أنها أمرٌ لا مفر منه. ويُعتبر «جراهام بريست» ***Graham Priest***، الأستاذ بجامعة القديس أندروز ***St. Andrews University*** بإنجلترا، من أشد المدافعين عن النزعة حاليًا.

٢١. يرتبط المنطق شبه المتناقض ***Paraconsistent logic*** ارتباطًا وثيقًا بنزعة الصدق الشامل، إذ يسعى إلى بناء أنساق تحوي مقدماتها قضايا متناقضة، وتحمل نتائجها حلولاً نسبية للمسألة المطروحة، وهي أنساق يكثر استخدامها في دراسة المفارقات، وفي المناقشات والمناظرات العلمية، وفي المرافعات القضائية، حيث تظهر وجهات نظر أو معطيات تجريبية

متناقضة لا تستطيع الأنساق الكلاسيكية والحدسية أن تستوعبها، ومع ذلك يحتفظ المنطق شبه المتناقض بقدر كبير من أدوات الاستنباط في المنطق الكلاسيكي، كما يحتفظ أيضًا بصيغة إثبات التالي [(ق ← ل) ∧ ق] ← ل، لكنه أكثر ارتباطًا بالمنطق الجهوي ***Modal logic***، والمنطق متعدد القيم.

٢٢. ظهر المنطق الحدسي ***Intuitionistic logic*** بالارتباط مع تطور الرياضيات الحدسية التي أرسى قواعدها الرياضي والمنطقي الهولندي «لوتزن براور» ***L. E. J. Brouwer*** (١٨٨١– ١٩٦٦). وكلمة «حدس» هنا لا تعني البداهة الديكارتية، وإنما تؤخذ بمعناها الكانطي؛ أي تلك التجربة الحسية أو الذهنية التي يبيحها المكان والزمان، وهي التجربة التي تقابلها وتناظرها التجربة المعملية في العلوم الطبيعية.

وانطلاقًا من أفكار «براور» صاغ الرياضي والمنطقي الهولندي «أرنولد هايتنج» ***A. Heyting*** (١٨٩٨– ١٩٨٠) عام ١٩٣٠ نسقًا منطقيًا حدسيًا من حساب القضايا (حيث القضايا جمل رياضية)، يستخدم اللزوم والوصل والفصل والنفي، ويعتمد على «بديهية» وقاعدتين للاستنتاج: قاعدة إثبات التالي، وقاعدة التعويض ***Substitution***، مع الاستغناء تمامًا عن قانون الثالث المرفوع باعتباره المصدر الأساسي للمفارقات، وفكرة اللامتناهي العددي باعتبارها فكرة غريبة تستعصي على التجربة الحدسية.

٢٣. تتألف كلمة ***Dialectic*** من مقطعين اشتقاقين؛ الأول: ***Dia*** بمعنى «بين» أو «خلال» أو «معًا» (ويقابل في اليونانية ***Dyo*** بمعنى «اثنين»)، والثاني: كلمة ***Lectic*** بمعنى «يتكلم» (وتقابل في اليونانية ***Lego*** التي تحمل المعنى ذاته)، ومن ثم يصبح معنى الكلمة في جملتها «يتكلم مع» أو «يحاور» أو «يجادل». ومع أن المعنى المفهوم عمومًا للكلمة لا يقصر الحوار على اثنتين متضادين فقط من الأفكار، إلا أن استبدال البوادئ ***Tria***، ***Plura***، ***Transa*** بالبادئة ***Dia*** يؤكد النظرة

النيوتروسوفية لرحلة الفكرة نحو نقيضها عبر عدد لا متناه من الأفكار المحايدة بينهما.

٢٤. النيوترون **Neutron** جسيم أولي لا شحنة له، تزيد كتلته زيادة طفيفة على كتلة البروتون، ويوجد في نوى الذرات. أما النيوترينو **Neutrino** فهو جسيم غير مشحون كتلته السكونية قريبة من الصفر ولفه ٢/١، ينبعث عند انطلاق جسيم بيتا من بعض العناصر ذات الفاعلية الإشعاعية. وأما أمد الانتصاف **Half-time** فيشير إلى الوقت الذي تستغرقه سعة نبض الجسيم ليهبط من ١٠٠٪ إلى ٥٠٪ من قيمة الذروة الخاصة به.

٢٥. «جون ماينارد كينز» ***John Maynard Keynes*** (١٨٨٣–١٩٤٦): عالم اقتصاد بريطاني بارز؛ ثوّر علم الاقتصاد بكتابه الكلاسيكي «النظرية العامة في الوظيفة، والفائدة، والمال» ***The general theory of employment, interest and money*** (١٩٣٦). ويعتبر هذا الكتاب من أعظم الأطروحات تأثيرًا في تاريخ الاقتصاد وعلم الاجتماع خلال القرن العشرين، ذلك أنه غيرّ بسرعة، وبصفة دائمة، رؤية العالم للاقتصاد، ودور الحكومة في المجتمع.

٢٦. «ليون والراس» ***Leon Walras*** (١٨٣٤– ١٩١٠): اقتصادي فرنسي؛ كان أحد رواد ثورة «الهامشية» ***Marginality*** في التنظير الاقتصادي. من أهم أعماله: «عناصر الاقتصاد الخالص» ***Elements of pure economics*** (١٨٧٤).

٢٧. «ديمتري إيفانوفتش مندليف» ***D. I. Mendeleiv*** (١٨٣٤– ١٩٠٧): كيميائي روسي؛ كان أستاذًا للكيمياء بجامعة سان بطرسبورج. تقدم عام ١٨٦٩بجدول للعناصر الكيميائية المعروفة في زمنه، موضحًا أنه إذا رُتبت العناصر ترتيبًا تصاعديًا بالنسبة لأوزانها الذرية، فإنها تقع في مجموعات طبيعية أو دورية تضم العناصر ذات الخواص أو المميزات الفيزيائية أو

الكيميائية المتشابهة، وقد أتاح له هذا الجدول التنبؤ بالخواص الفيزيائية والكيميائية لبعض العناصر التي لم تكن قد اكتُشفت بعد، مهتديًا بمواضعها النسبية في الجدول.

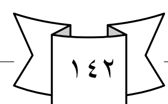
٢٨. «فرانسيس هربرت برادلي» ***F. H. Bradley*** (١٨٣٦– ١٩٢٤): فيلسوف إنجليزي مثالي. أهم كتبه: «دراسات أخلاقية» ***Ethical studies*** (١٨٧٦)، «مبادئ المنطق» ***Principles of logic*** (١٨٨٣)، «الظاهر والحقيقة» ***Appearance and reality*** (١٨٩٣).

٢٩. «جان أندريه فال» ***Jean Andrẻ Wahl*** (١٨٨٨– ١٩٧٤): فيلسوف فرنسي. كان أستاذًا بجامعة السوربون خلال الفترة من سنة ١٩٢٦ حتى سنة ١٩٦٧.

٣٠. «ميهاج إمينسكو» ***Mihai (Mi'haj) Eminescu*** (١٨٥٠– ١٨٨٩): شاعر رومانتيكي روماني معروف. كان أحد نشطاء الجمعية الأدبية الرومانية التي أسست عام ١٨٦٣، وعمل محررًا لمجلة «تيمبول» ***Timpul*** الناطقة باسم حزب المحافظين. من أبرز أشعاره: «نجمة الصباح» ***Morning star***، و«الرسائل الإنجيلية» ***Epistles***.

٣١. مبدأ التتام ***Complementarity principle***: قاعدة صاغها الفيزيائي الدانمركي «نيلز بوهر» ***Niels Bohr*** (١٨٨٥– ١٩٦٢) للربط بين صيغتين بحيث يمكن أن توصف ظاهرة فيزيائية بدلالة إحداهما أو بالأخرى. ومثال ذلك ظاهرة انتقال الطاقة، والتي يمكن أن توصف بدلالة حركة جسيمية تتميز بكمية تحرك **ح** وطاقة **طـ**، أو بدلالة حركة موجية تتميز بطول موجي λ وتردد ν. ويربط مبدأ التتام بين هاتين الصيغتين بالمعادلتين:

ح = ث / λ ، **طـ** = ν ث (حيث ث ثابت بلانك)



والنتيجة اللازمة عن هذا المبدأ هي أن الصورتين الموجية والجسيمية للإلكترون ما هما إلا وجهان متتامان للواقع ذاته، بحيث يُلغي ظهور الواحد منهما الآخر.

٣٢. «جورجي فالنتينوفيتش بليخانوف» ***Georgi Valentinovich Plekhanov*** (١٨٥٦– ١٩١٨): ثوري ومُنظّر ماركسي روسي. مؤسس الحركة الديموقراطية الاجتماعية في روسيا – ***Social democratic movement***. له إسهامات بارزة في التنظير الفلسفي للماركسية، وفي تبيان دور الفن والدين في الفلسفة.

٣٣. «بيير أبيلارد» ***Pierre Abělard*** أو «بيتر أبيلارد»***Peter Abelard*** (١٠٧٩– ١١٤٢): فيلسوف مدرسي فرنسي، أشهر أهل زمانه في الجدل. درس اللاهوت وتأثر بالاسمية ***Nominalism***. غرّر بتلميذته «إيلواز» ***Hěloise*** فخصاه إخوتها، ودخلت قصة حبهما عالم الأدب ودنيا العشق ورهبانية الحبيبان.

٣٤. تعني عبارة ***Universalia post rem*** في اللاتينية: «الكلي بعد الأشياء» ***Universal after things***؛ أي أن المعاني الكلية توجد في الذهن فقط كتجريد من الأشياء الفردية، وهي عبارة استخدمها أصحاب النزعة التصورية ***Conceptualism*** في مواجهة النزعتين: «الاسمية» (حيث الكليات مجرد ألفاظ وأسماء)، و«الواقعية» ***Realism*** (حيث توجد الكليات خارج الذهن – في عالمها الخاص – وبعد الأشياء ***Ante Rem***).

٣٥. «رالف فالدو إيمرسون» ***Ralph Waldo Emerson*** (١٨٠٣– ١٨٨٢): شاعر وفيلسوف أمريكي. تأثر بالفلسفة الألمانية، وكان بمثابة الداعية الأول للفلسفة المتعالية في أمريكا. تنحصر مشكلة الفلسفة عنده في علاقة الروح بالمادة، ويجد حلها كمثالي موضوعي في أن تكون الطبيعة رمزًا للروح، والروح العلوي مبدأً تركيبيًا. وما من طريق للمعرفة عنده إلا

التأمل والحدس، والانجذاب هو أفضل الوسائل للتغلغل إلى ماهية الأشـــياء. أنهى «إيمرسون» حياته متصوفًا، واشتهر بكتابه عن الترنسندنتالية المعنون «الطبيعة» ***Nature*** (١٨٣٦).

٣٦. يشير مصطلح «الأتمان» ***Atman*** إلى «الأنا» ***Ego*** في مقابل ما لــيس بأنا، والمثالي في مقابل الواقعي، والمبدأ الباطن في مقابل عــالم الظــاهر. وتوفيقًا بين هذين الطرفين انتهت الفلسفة الهندية إلى القــول بــضرب مــن وحدة الوجود.

٣٧. البراهمان ***Brahman***: النفس الكلية أو نفس العالم، وهـــي أســـاس كــل وجود وعلته، وسارية في الأشياء جميعًا. ويُطلق المــصطلح أيــضًا علـــى رجال الدين عند الهندوكيين.

٣٨. «سانكره» ***Sankara*** (~ ٧٨٨– ~ ٨٢٠ ق.م): أحد أبرز رجال الــدين تأثيرًا في التراث الميتافيزيقي الهندوسي، وهو مؤسس طائفة مــن الزهــاد تــُلقب بالسمريتين أو السلفيين، وما تزال مدرسته تمارس تعاليمهــا حتـــى الآن في ديرشريبنجري، ويطلقون على تعاليمه اسم «الأدفايتـــا» ***Advaita*** (أي اللاثنائية)، حيث رفع التمييز بين الذات والله، ومن ثم جعل الكثرة وهمًا لأن الحقيقة واحدة وهي الله.

٣٩. الهندوسية ***Hinduism*** هي أسلوب في الحياة أكثر منها عقيــدة، وهـــي ديانة الغالبية العظمى من الهنود، ويطلق عليها البراهمية نسبة إلـــى الإلـــه «براهما» ***Brahma***، ويُسمى كهنتها البراهمة.

٤٠. البوذية ***Buddhism***: إحدى الديانات الهندية الكبرى. يُنسب تأسيسها إلى «جوتاما بوذا» ***Gautama Buddha*** (~ ٥٦٣– ~ ٤٨٣ ق.م)، واســـمه الحقيقي «سيدهارتا» ***Sidharta***. وتعني كلمة «بوذا» الفــرد المــستنير أو المتيقظ ***Awakened one***.

وقوام البوذية مجموعة من الآراء الفلسفية والدينية المنطلقة من فكرة أن حياة الإنسان في الدنيا شرٌ وألم، وأن الخلاص منها إنما يتم بالاندماج في الوحدة الشاملة، وهي النرفانا ***Nirvana***، وسبيل ذلك الزهد ومحاربة الشهوات والرغبات. تقول البوذية بالتناسخ ومبدأ السببية، وتنكر الروحية والبعث والحساب، ويغلب عليها تشاؤم واضح. وهي الآن أكثر انتشارًا في كل من اليابان والصين وبورما ونيبال.

٤١. الجاينية ***Jainism*** ديانة أو طائفة هندية غير مؤلّهة، قامت كنقيض للهندوسية وإن أخذت الكثير من أفكارها. لم تعترف بالآلهة حتى تقضي على الكهنة أو البراهمة، لكنها قالت بأن لكل كائن نفسًا، ومن ثم نبذت العنف وقاومت القتل لأنه إزهاق للنفس. يزعم الجاينيون أن نبيهم هو «مهافيرا» ***Mahãvira*** (~ ٥٩٩– ~ ٥٢٧ ق.م)، لكن بعضهم يذهب إلى أن الجاينية مذهب قديم، وأن أنبياءها أربع وعشرون، وأن «جينا» ***Jina*** الرابع والعشرين هو «مهافيرا» الذي اشتهرت الطريقة باسمه.

٤٢. «الثنوية» أو «الثنائية» ***Duallism*** مصطلح يُطلق على أية نزعة تذهب في تفسير العالم إلى القول بمبدأين متقابلين؛ كالخير والشر، أو النور والظلمة، مثلما هو الحال بالنسبة لبعض الديانات الهندية، وتُسمى أيضًا «إثنينية».

٤٣. «جورج كانتور» ***G. Cantor*** (١٨٤٥– ١٩١٨) رياضي ألماني روسي المولد. كان أستاذًا للرياضيات بجامعة «هال» ***Halle*** في الفترة من ١٨٧٢ إلى ١٩١٣. معروف بإسهاماته في تطوير أسس التحليل الرياضي، وكمؤسس لنظرية المجموعات ***Set theory***.

٤٤. «أبيليدس الملطي» ***Eubulides of Miletus***: فيلسوف يوناني. صاغ مفارقة «الكذاب» في القرن الرابع قبل الميلاد. كان خليفة لإقليدس الميغاري ***Euclid of Megaria*** (مؤسس المدرسة الميغارية في الفلسفة

(**Megarian school of philosophy**). وقد ركز المنطق الميغاري– إلى جانب المفارقات – على منطق القضايا الكلية**Whole propositions**، في مقابل المنطق الحملي الأرسطي. تُنسب إليه أيضًا مفارقة «الأصلع».

٤٥. «لطفي عسكر زاده» **Lotfi Asker Zadeh** (١٩٢١–): عالم رياضيات. يعمل حاليًا أستاذًا للحاسوب بجامعة كاليفورنيا بنيويورك. وُلد في أذربيجان (باكو) لأم روسية وأب أذربيجاني من أصل إيراني. تربى في إيران، ودرس بجامعة طهران إلى أن هاجر إلى الولايات المتحدة سنة ١٩٤٤. استكمل دراسته بباركلي منذ عام ١٩٥٩، ونشر أبرز أعماله الرياضة عام ١٩٦٥، وهو بحث قصير بعنوان «المجموعات الغائمة» **Fuzzy sets** عام ١٩٧٣.

٤٦. هذه المقولة تماثل مقولة أخرى يرددها العرب على سبيل التهكم والسخرية إزاء حالة الشتات التي تعاني منها الحكومات العربية، ألا وهي: «اتفق العرب على ألا يتفقوا!».

٤٧. قارن أيضًا مقولة «عمر بن الخطاب» رضي الله عنه: «من لا يعرف الشر أحرى أن يقع فيه».

٤٨. بغض النظر عن مقولة «نيتشه»، فإن «الشواش» أو «نظرية الشواش» **Chaos theory** هي إحدى أحدث النظريات الرياضية الفيزيائية في عالمنا المعاصر، وتُترجم أحيانًا بنظرية «الفوضى» أو «العماء». تُعالج النظرية ما يمكن أن نسميه الجمل المتحركة اللاخطية التي تُبدي نوعًا من السلوك العشوائي للظواهر الطبيعية، وهو سلوك ناجم عن عدم القدرة على تحديد الشروط الابتدائية لتلك الظواهر (أو ما يُعرف بتأثير الفراشة **Butterfly effect**)، وكذلك بسبب الطبيعة الفيزيائية الاحتمالية للظواهر وفقًا لميكانيكا الكمّ. وتسعى النظرية إلى استكشاف النظام الخفي المضمر في هذه العشوائية، وإلى صياغة قواعد يمكن استخدامها في دراسة النظم التي

تنطوي على مثل هذا السلوك؛ كحركة الموائع، والتنبؤات الجوية، والنظـــام الشمسي، واقتصاد السوق، وحركة الأسهم المالية، والتزايد السكاني،... إلخ.

وكان عالم الأرصاد الجوية والرياضي الأمريكي «إدوارد نورتـــــون لورنز» ***E. N. Lorenz*** (١٩١٧–) هو أول من بحث في الشواش عام ١٩٦٠من خلال عمله على مشكلة التنبؤ بالطقس باستخدام نظـــام محاكـــاة حاسوبي. لكن للكلمة جذور فلسفية وأدبية تمتد إلى الفكر اليونـــاني القـــديم، حيث نجد أول ظهور لها في قصائد الشاعر الإغريقي «هزيـــود» ***Hesiod*** (حوالي ٧٠٠ ق.م)، وبصفة خاصة كتابه «الأعمال والأيام» ***Works and days***، الذي أشار فيه إلى أن أصل العالم إنما يرجع إلـــى خلـــيط غـــامض (الشواش)، تكونت منه الموجودات بفعل قوة توليد دافعة أطلق عليها اســـم ***Eros*** أي الحب. ثم وردت الكلمة بعـــد ذلـــك فـــي «عطيـــل» ***Othello*** (١٦٠٣) للأديـــب الإنجليـــزي «وليـــام شكـــسبير» ***W. Shakespeare*** (١٥٦٤– ١٦١٦)، وفي «الفـــردوس المفقـــود» ***Paradise lost*** (١٦٦٧) للشاعر الإنجليزي «جون ملتـــون» ***J. Melton*** (١٦٠٨– ١٦٧٤)، وفـــي «ربيع أسود» ***Black spring*** (١٩٣٦) للأديب الأمريكي «هنري ميللـــر» ***H. Miller*** (١٨٩١– ١٩٨٠). إلى أن أصبحت مصطلحًا علميًـــا جـــدليًا ومثيرًا في الفيزياء المعاصرة.

٤٩. «جاك دريدا» ***Jacques Derrida*** (١٩٣٠– ٢٠٠٤): ناقد أدبي فرنسي جزائري المولد، يُشار إليه غالبًا كمؤسس للنزعة التفكيكية في الأدب. وهـــو أيضًا فيلسوف تحليلي، لا سيما في عمله عن الفيلسوف الإنجليـــزي «جـــون أوستن» ***J. Austin*** (١٩١١– ١٩٦٠). يرتبط اسمه كذلك بما بعد البنيوية ***Post-structuralism*** وما بعد الحداثة ***Post-modernism***، وإن كـــان لم يستخدم المصطلح الأخير.

٥٠. «بوراك إكسيوجلو»: رياضي من أصل تركي. يعمل حاليًا أستاذًا مساعدًا بقسم الهندسة الصناعية بجامعة ولاية الميسيسيبي بالولايات المتحدة **Mississippi State University, Starkville, U.S.A.**

٥١. «إميل ليون بوست» ***Emil Leon Post*** (١٨٩٧– ١٩٥٤): رياضي ومنطقي أمريكي. تمكن عام ١٩٣٦من تطوير نموذج لحاسوب مكافئ لآلة تورنج، أطلق عليه اسم «الصيغة ١» ***Formulation 1***. ويُسمى أحيانًا «آلة بوست» ***Post's machine***.

٥٢. «ستيفن كول كلين» ***Stephen Cole Kleene*** (١٩٠٩–١٩٩٤): رياضي أمريكي، من أبرز من ساهموا في دفع وتطوير علم الحاسوب النظري. عُرف بتأسيسه لفرع المنطق الرياضي المعروف باسم «نظرية إعادة الحساب» ***Recursion theory***، بالاشتراك مع «ألونزو تشارش» ***Alonzo Church***، و«كورت جودل» ***Kurt Gõdel***، و«آلان تورنج» ***Alan Turing***، وآخرين.

٥٣. «مايكل دون» ***J. Micheal Dunn***: أستاذ الفلسفة وعلم الحاسوب والمنطق الرمزي بالجامعة الهندية. حصل على الدكتوراه من جامعة بيتسبرج ***Pittsburgh*** عام ١٩٦٦، وعمل محررًا لمجلة المنطق الرمزي خلال الفترة من ١٩٨٢ حتى ١٩٨٨، ومحررًا لمجلة المنطق الفلسفي منذ عام ١٩٨٧وحتى الآن.

٥٤. «جوزيف جوجن» ***Joseph Goguen*** (١٩٤١–): أستاذ علم الحاسوب بقسم علم وهندسة الحاسوب بجامعة كاليفورنيا، سان دياجو، بالولايات المتحدة الأمريكية. تتضمن أبحاثه واهتماماته: النظرية المقولية ***Categorical theory*** (فرع من الرياضيات)، هندسة البرمجيات ***Software engineering***، والجوانب الأخلاقية والاجتماعية لعلم

الحاسوب. درس أيضًا فلسفة الحوسبة والمعلومات، والمناهج الصورية والبرمجة الدالية والعلاقية.

٥٥. «الأب توماس بايس» **Reverend Thomas Bayes** (١٧٠٢–١٧٦١): رياضي بريطاني. معروف بصياغته لمبرهنة بايس **Baye's theorem** المنشورة بعد وفاته.

٥٦. «برنارد كوبمان» **Bernard O. Koopman** (١٩٠٠–١٠٨١): رياضي أمريكي من أصل فرنسي. اشتهر ببحوثه في استخدام النماذج الرياضية، والإحصاءات، والألغوريتمات في المساعدة في صنع القرار، وهو فرع من الرياضيات التطبيقية.

٥٧. «جلين شافير» **Glenn Shafer**: فيلسوف ورياضي إنجليزي. يعمل أستاذًا بجامعة «روتجرز» **Rotgers**. اشتهر بكتابه الهام «نظرية رياضية في البينة» **A mathematical theory of evidence** المنشور عام ١٩٧٦، وفيه صاغ نظرية «ديمبستر – شافير» **Dempster – Shafer theory** المستخدمة الآن على نطاق واسع للتعبير عن حجج اللايقين في الأنساق الخبيرة **Expert systems**. كما نشر عام ١٩٩٦ كتابًا رائدًا آخر بعنوان «فن التخمين السببي» **The art of causal conjecture**، واهتم فيه بالعلاقة بين فكرتي الاحتمال والسببية.

٥٨. نظرية ديمبستر – شافير: نظرية رياضية في البينة، تعتمد على دوال الاعتقاد والاستدلال المقبول ظاهريًا، وتُستخدم للتأليف بين أجزاء منفصلة ومتباينة من المعلومات (البينة **Evidence**) لحساب مدى احتمالية حدث ما. وقد صاغها كل من «جلين شافير» و«آرثر ديمبستر» **Arthur P. Dempster**.

٥٩. التقييم الفائق **Supervaluation** منهج حديث نسبيًا في فلسفة العلم، ينطلق من فكرة أن الغموض يكتنف كافة مفرداتنا النظرية، ومن ثم يمكن

وضع أكثر من تفسير اتفاقي يحدد المعنى لكل مصطلح، وكل تفسير منها يكافئ الآخر في إمكانية القبول طالما كان معياره هو الاتفاق المشترك. وهكذا فكل عبارة في اللغة– تحوي مصطلحًا غامضًا– إما أن تكون صادقة أو كاذبة وفقًا لتفسير نوعي يوصف بأنه «تقييم مقبول» ***Admissible valuation***؛ فإذا كانت العبارة المعنية صادقة في كل تقييم مقبول، فإننا نقول حينئذٍ أنها «فائقة الصدق» ***Supertrue***، بغض النظر عن أية اعتبارات سيمانطيقية أخرى؛ وكذلك الحال بالنسبة للكذب، فالعبارة الكاذبة في كل تقييم مقبول توصف بأنها «فائقة الكذب» ***Superfalse***، بغض النظر عن مدى غموض المصطلح أو المصطلحات التي تنطوي عليها. أما العبارات التي تصدق وفقًا لبعض التقييمات المقبولة وتكذب وفقًا لأخرى، فلن يمكننا وصفها بأنها فائقة الصدق أو فائقة الكذب، وإنما نقول أنها لا صادقة ولا كاذبة، مع ملاحظة أننا في هذه الحالة لا نتخلى عن قانون الثالث المرفوع كما تفعل أنساق المنطق متعدد القيم، لأن جهلنا بقيمة الصدق لأية قضية لا يعني أنها تفتقر إلى هذه القيمة، وإنما يعني بالأحرى أن لها قيمة صدق حدية متغيرة من وقت إلى آخر وفقًا لوجهات النظر التقييمية.

وكان فيلسوف العلم «هنريك ميلبرج» ***Henryk Mehlberg*** (١٩٠٤ – ١٩٧٨) هو أول من استخدم فكرة «التقييم الفائق» – وليس الاسم – في كتابه «مدى العلم» ***The reach of science*** المنشور عام ١٩٥٨. لكن العرض المفصّل والمشبع لهذه الفكرة هو ذلك الذي قدمه «باس فان فراسن» عام ١٩٦٠، ساعيًا بها إلى بناء تفسير سيمانطيقي للأسماء غير ذات الإشارة (مثل أسماء الأعلام الخرافية). ومنذ عام ١٩٧٠ قام عدد من فلاسفة العلم واللغة بتطبيق فكرة التقييم الفائق على مشكلة الغموض بصفة عامة، ومنهم: «مايكل دومت»، و«هانز كامب» ***H. Kamp*** (١٩٤١–   )، و «ديفيد لويس» ***D. Lewis*** (١٩٤١– ٢٠٠١).

٦٠. «ك. ت. أتاناسوف» ***K. T. Atanassov***: أستاذ بأكاديمية العلم البلغارية، صوفيا ***Bulgarian Academy of Science, Sofia***.

٦١. «كورت جريلنج» ***Kurt Grelling*** (١٨٨٦– ١٩٤٢) فيلسوف ومنطقي كان عضوًا في دائرة فينا. صاغ عام ١٩٠٨ مفارقتــه الــسيمانطيقية التــي تحمل اسمه بالاشتراك مع «ليونارد نلسون» ***Leonard Nelson***. ويمكن توضيح هذه المفارقة على النحو التالي:

أ. الصفة في اللغة لها ميدان معين من الموصوفات التي تنطبق عليهــا هــذه الصفة. وقد تكون الصفة ذاتها– ككلمة – محتواه في هذا الميدان (أي متسقة ذاتيًا ***Autological*** من حيث المعنى والبنية اللغوية) إذا وفقــط إذا كانــت تصف ذاتها؛ فعلى سبيل المثال، كلمة «قصير» كصفة، تصف ذاتهــا، لأن كلمة «قصير» هي ذاتها «قصيرة» (مؤلفة من أربعة حروف).

ب. لكن بعض الصفات لا يمكن أن تكون محتواة في ميدانها، من حيث كونها لا تصف ذاتها، ومن ثم نقول أنها غير متسقة ذاتيًا من حيث معناهــا وبنيتهــا اللغوية ***Heterological***. ومثال ذلك كلمة «طويل» فهي لا تصف ذاتهــا لأنها في الحقيقة كلمةٌ قصيرة.

ت. والآن، هيا نجمع كل الصفات التي لا تصف ذاتها في مجموعة: فهل الصفة «لا تصف ذاتها» محتواة في هذه المجموعة؟. وبعبارة أخرى هــل الــصفة «لا تصف ذاتها» لا تصف ذاتها؟. إذا كانت كذلك فهي إذن تصف ذاتهــا، لأنها تُعبر عن حقيقة أنها لا تصف ذاتها، ومن ثــم لا يمكــن أن تحتويهــا المجموعة. وإذا لم تكن كذلك فهي إذن لا تصف ذاتها وفقًا للمعنــى الــذي تشير إليه، ومن ثم تحتويها المجموعة.

والمفارقة في بنيتها شبيهه بمفارقة «مجموعة كل المجموعات» ***Set of all sets*** التي صاغها «رسل» ***B. Russell***(١٨٧٢– ١٩٧٠) عام١٩٠١.

٦٢. نقول في المنطق الحملي أن الصيغة تكون ذات شكل برينكس سوي ***Prenex normal form*** إذا كانت كل الأسوار (التكميمات) ***Quntifiers*** التي تحتويها متراصة إلى جوار بعضها البعض في بداية الصيغة، وغير منفصلة بأية روابط أخرى للصيغة بما في ذلك رابط النفي ، وميدان كل سور (أي مجال عمله المحدد بالأقواس) يشمل الصيغة بأكملها. وحين تكون لدينا أية صيغة في شكل برينكس سوي، فإن تعاقب الأسوار في البداية يُسمى «بادئة» ***Prefix***، أما الجزء الباقي، والذي لا يحوي أية أسوار، فيُسمى «قالب» ***Matrix*** الصيغة. وبصفة عامة نستطيع القول أن أية صيغة جيدة التكوين في المنطق الحملي هي صيغة ذات شكل برينكس سوي إذا وفقط إذا:

أ. كل أسوار الصيغة متجمعة في بدايتها.

ب. لا تحوي الصيغة أي سور منفي.

ت. ميدان عمل كل سور ممتد إلى نهاية الصيغة.

ث. لا تحوي الصيغة سورين يكممان المتغير الواحد.

ج. كل متغير مسّور هو متغير في قالب الصيغة.

ومن الممكن البرهنة على أنه بالنسبة لأية صيغة (أ)، هناك صيغة (ب) في شكل برينكس سوي، بحيث نقول أن أ ≡ ب. وحينئذ تُسمى (ب) شكل برينكس سوي للصيغة (أ).

٦٣. التأثير الكهرضوئي ***Photoelectric effect*** ظاهرة فيزيائية من اكتشاف الفيزيائي الألماني «هاينريخ هيرتز»، وتتمثل في انبعاث الإلكترونات من سطوح المعادن تحت تأثير الأشعة الضوئية أو فوق البنفسجية. وبينما لم تنجح النظرية الموجية في تفسيرها وفقًا لفرض اتصال الإشعاع، تمكن «آينشتين» من تقديم التفسير الصحيح لها باستخدام نظرية الكمّ، مفترضًا أن امتصاص الإشعاع من قبل المادة إنما يتم بطريقة متجزئة قوامها كمّات

صغيرة من الضوء تُسمى «الفوتونات» ***Photons***، لكل منها طاقة مساوية للمقدار (هـ د) (حيث هـ ثابت بلانك، د تردد الإشعاع الساقط). فإذا انخفض التردد عن حد معين يُعرف بتردد المَبْدَئ ***Threshold frequency*** تكون طاقة الفوتون أقل من الطاقة اللازمة لنزع الإلكترون من سطح المعدن. أما إذا كان تردد الإشعاع مساويًا لتردد المَبْدَئ، فإن طاقة الفوتون حينئذ تكون كافية فقط لتحرير الإلكترون دون أن تمنحه أي قدر من طاقة الحركة. ومن ثم فإن اكتساب الإلكترون لطاقة الحركة يستلزم أن يكون تردد الإشعاع أكبر من تردد المَبْدَئ.

٦٤. رابط شيفر ***Sheffer's connector*** (ورمزه القضيب الرأسي « | ») هو أحد الروابط المستحدثة في المنطق الكلاسيكي، ويشير إلى إنكار الجمع بين قضيتين صادقتين، ولذا يُعرف أيضًا برابط (ليس «و») ***Nand*** لأنه بمثابة نفي لرابط الوصل.ويمكن التعبير عنه بقائمة صدق على النحو التالي:

ق	ل	ق ∣ ل
ص	ص	ك
ص	ك	ص
ك	ص	ص
ك	ك	ص

ومن الواضح أن $(ق \mid ل) \equiv (\sim ق \vee \sim ل)$

٦٥. رابط بيرس ***Peirce's connector*** (ورمزه السهم المتجه إلى أسفل «↓») هو أيضًا أحد روابط المنطق الكلاسيكي، ويشير إلى إنكار الجمع بين قضيتين صادقتين، أو بين قضيتين إحداهما صادقة والأخرى كاذبة، ولذا يُعرف أيضًا برابط (ليس «أو») ***Not or*** لأنه بمثابة نفي لرابط الفصل الضعيف، وهو ما قائمة الصدق التالية:

ق	ل	ق ↓ ل
ص	ص	ك
ص	ك	ك
ك	ص	ك
ك	ك	ص

ومن الواضح أيضًا أن (ق ↓ ل) ≡ (~ق ∧ ~ل).

٦٦. الخوارزمية هي مجموعة متناهية ***Finite set*** من الخطوات الواضحة لحل مشكلة ما، والتي تؤدي إلى نتيجة واضحة بتمييز حالتها الابتدائية؛ أو هي مجموعة متناهية من التعليمات يؤدي إتباعها إلى إنجاز مهمة محددة. وقد سُميت بهذا الاسم نسبة إلى عالم الرياضيات والفلك العربي المعروف «محمد بن موسى الخوارزمي» ***Al-Khwarizmi*** (٧٨٠ – ٨٥٠).

٦٧. السيبرنطيقا ***Cybernetics*** علم حديث نسبيًا، ظهر في بداية الأربعينات من القرن العشرين، وله عدة تعريفات؛ فهو مثلاً «العلم الذي يشرح فيه الفسيولوجيون للمهندسين كيف يبنون الآلات، ويشرح فيه المهندسون للفسيولوجيين كيف تسير الحياة»؛ أو هو «العلم الذي يدرس النظريات العامة للتحكم في النظم المختلفة، سواء أكانت بيولوجية أو تكنولوجية»؛ أو هو «علم نقل الإشارات أو علم التحكم الذاتي». وبصفة عامة يمكن تعريف السيبرنطيقا بأنها «العلم الذي يفسر آلية عمل النظم المختلفة التي تعتمد على إشارات تصل إليها، بغض النظر عن كون هذه النظم فيزيائية، أو فسيولوجية، أو سيكولوجية، كما يدرس بناء أو تحقيق كافة النظم التي تهدف لأداء غرض معين محدد مسبقًا».

ويرجع لفظ السيبرنطيقا إلى كلمة يونانية قديمة تعني «دفة الربان» أو «دفة السفينة». وكان أول من استخدم المصطلح في العصر الحديث هو عالم الفيزياء الفرنسي «أندريه ماري أمبير» ***A. M. Ampere*** (١٧٧٥–١٨٣٦) في كتابه «مقال في فلسفة العلوم» (١٨٣٤)، وذلك في معرض

حديثه عن الحكومة، حيث أطلق هذا المصطلح بالفرنسية ***Cybernetique*** على طريقة الحكم، بمعنى أن الحكومات تقود الحكم بطريقة معينة لتحقيق هدف مسبق، واعتبر أن الهدف في حد ذاته لا دخل له في السيبرنطيقا لأنه ليس عملاً علميًا. إلا أن عالم الرياضيات الأمريكي «نوربرت فينر» ***Norbert Wiener*** (١٨٩٤ – ١٩٦٤) يعتبر الأب الحقيقي للسيبرنطيقا، وهو أول من ربط العلوم المختلفة ببعضها البعض داخل إطار نظرية التحكم. وقد قام بتجميع دراساته حول هذا الموضوع في كتابه الصادر عام ١٩٤٨ تحت عنوان «السيبرنطيقا». لمزيد من التفاصيل أنظر: محمد مصطفى الفولي: ***السيبرنية في الإنسان والمجتمع والتكنولوجيا***، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص ص ٢٢ وما بعدها.

٦٨. الروبوت أو «الإنسالة» أو «الإنسان الآلي» ***Robot*** هو أداة ميكانيكية قادرة على القيام بفاعليات مبرمجة سلفًا. ويقوم الروبوت بإنجاز تلك الفعاليات إما بإيعاز وسيطرة مباشرة من الإنسان، أو بإيعاز من برامج حاسوبية يحتويها. وقد تتسم هذه الفعاليات بالخطورة والدقة، مثل البحث عن الألغام، واستكشاف الفضاء الخارجي، والتخلص من النفايات التي تخلفها المفاعلات النووية، ... إلى غير ذلك.

تم تقديم كلمة «روبوت» لأول مرة في مسرحية الكاتب المسرحي التشيكي «كارل كابك» ***Karel Capek*** (١٨٩٠ – ١٩٣٨) التي حملت عنوان «رجال آليون عالميون» ***Kossum's Universal Robots*** (١٩٢٠). وتعني الكلمة في اللغة التشيكية «العمل الشاق»، وقد اشتقها أخوه «جوزيف كابك» ***Josef Capek*** من كلمة ***Robota*** التشيكية، والتي تعني «السخرة» أو «العمل الجبري».

ومن الضروري أن يمتلك الروبوت قدرًا من الذكاء الاصطناعي، والذي بمقتضاه يكتسب القدرة على تمييز الأنماط المختلفة من المعلومات والتعرف

على النظم والاستدلال والاستنتاج واتخاذ القرار. أما عن مكوناته، فهي على الترتيب:١) المستشعرات ***Sensors***، وهي نظم حسية تحاكي حواس الإنسان، حيث يقوم المستشعر بالتقاط نمط معين من البيانات التي يجب معالجتها لإنتاج رد فعل مناسب. وبعض المستشعرات قادر على تحسس الحرارة العالية وما يناظرها في الوسط الخارجي المحيط؛ ٢) المعالج ***Microcontroller***، وهو عقل الروبوت، ويمتاز بقدرته على القيام بالعديد من الوظائف، كتمييز الأنماط والتعرف على الأشكال وتوجيه الروبوت؛ ٣) متحكم المحرك ***Motor controller***؛ ٤) المحرك؛ ٥) أدوات الاتصال؛ ٦) البرمجيات ***Software***، ووظيفتها تحليل المعلومات والبيانات المختلفة؛ ٧) بطاريات وأدوات شحن.

٦٩. نظرية «ديمبستر – شافير» ***DST***: وسيلة رياضية لمعالجة درجات الاعتقاد التي لا تستلزم كون أ(**ب**) + أ(**~ ب**) = ١؛ بمعنى أنه من الممكن الاعتقاد بأن شيئًا ما قد يكون صادقًا وكاذبًا بدرجة ما. راجع الهامش رقم ٥٨.

٧٠. نظرية «دوبوا – برادي» ***DPT***: نظرية رياضية في القرار المحتمل ***Possible Decision*** إزاء مجموعة من المعلومات الغائمة أو المتضاربة. وتُنسب إلى كل من د. «ديدير دوبوا» ***Didier Dubois*** (١٩٥٢ –)، ود. «هنري برادي» ***Henri Prade*** (١٩٥٣ –)، الأستاذين بجامعة «تولوز» ***Toulouse*** بفرنسا.

٧١. نموذج «سميتز» في الاعتقاد القابل للتحويل***Philippe Smets' TBM*** هو إحدى النظريات الرياضية في اللايقين، ويمكن توضيحه بالمثال التالي:

هب أن ثمة مريضًا يعاني مرضًا ما، وأن هذا المرض من الممكن أن ينشأ عن ثلاثة عوامل مختلفة: (أ)، (**ب**)، (**جـ**). يقول أحد الأطباء أن هذا المرض مشابه جدًا للمرض الذي يُسببه العامل (أ) [وتعني عبارة «مشابه

جدًا» أن نسبة الاحتمال **ح (أ) = ٠,٩٥**]، على أن (**ب**) هو عامل ممكن أيضًا، لكنه ليس محتملاً جدًا [**ح (ب) = ٠,٠٥**]. ويقول طبيب آخر أن هذا المرض مشابه جدًا للمرض الذي يُسببه العامل (**جـ**)، أي أن **ح (جـ) = ٠,٩٥**، على أن (**ب**) هو عامل ممكن أيضًا، لكنه ليس محتملاً جدًا [**ح (ب) = ٠,٠٥**]. كيف يمكن إذن أن نفصل بين الطبيبين لكي نُكّون رأيًا خاصًا؟. إنهما يختلفان حول كل من (أ) و (**جـ**)، ويتفقان على (**ب**). هنا ينبهنا نموذج الاعتقاد القابل للتحويل إلى ضرورة وضع المجموعة الفارغة في الاعتبار (أي لا أ، ولا **ب**، ولا **جـ**)؛ فعلى حين تلتزم معظم النظريات ببديهية الاحتمال القائلة بأن المجموعة الفارغة سوف تكون دائمًا مساوية للصفر، إلا أن هناك سببًا بديهيًا آخر يدعونا لعدم الأخذ بهذه البديهية: إنه افتراض العالم المفتوح ***Open-world assumption***؛ ومؤداه أن ثمة أسباب للاعتقاد بأن حدثًا ما غير موصوف في الإطار المرجعي (غير الشامل) سوف يحدث. على سبيل المثال، إذا قُذفت قطعة عملة في الهواء، يفترض المرء عادة أن الصورة فقط، أو الكتابة فقط، سوف تظهر حينما تستقر قطعة العملة على الأرض، أي أن:

ح (الصورة) + ح (الكتابة) = ١

لكن افتراض العالم المفتوح يقول أن قطعة العملة يمكن بكيفية ما أن تختفي في الجو، أو تتحطم إلى قطع صغيرة، ... إلخ، ومن ثم لن تظهر الصورة ولا الكتابة. إذن:

ح (المجموعة الفارغة Ø) + ح (الصورة) + ح (الكتابة) = ١

٧٢. رونالد ياجر ***Ronald Yager***: أستاذ نظم المعلومات ومدير معهد الذكاء الآلي بكلية آيونا بنيويورك***Iona College, New Rochelle, N.Y.***، وهو أيضًا محرر ورئيس المجلة الدولية للأنساق الذكية ***International journal of Intelligent systems***. عمل «ياجر» في مجال

المجموعات الغائمة لأكثر من ٢٥ سنة، ونشر أكثر من ٥٠٠ مقال و٥٠ كتابًا في المجموعات الغائمة والمحاور البحثية المرتبطة بها، وهو الآن أحد أبرز رواد تكنولوجيا المجموعات الغائمة في العالم.

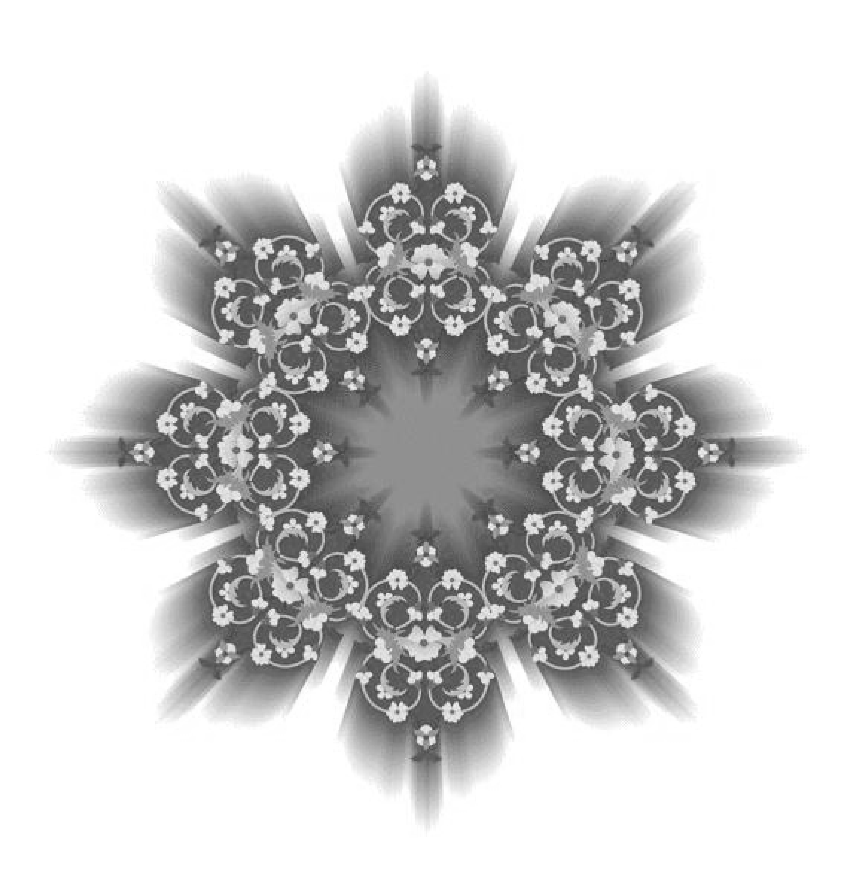
٧٣. الأنساق الخبيرة هي نظم حاسوبية معقدة تقوم على تجميع معلومات متخصصة (أي في مجال محدد فقط) من الخبراء البشريين، ووضعها في صورة تمكن الحاسوب من تطبيق تلك المعلومات (أو بالأحرى الخبرات) على مشكلات مماثلة، وهي إحدى تطبيقات الذكاء الاصطناعي ***Artifical Intelligence***. وهذا الأخير هو علم يهدف إلى جعل الحواسيب تقوم بمهام مشابهة – وبشكل تقريبي – لعمليات الذكاء البشري، مثل التعلم، الاستنباط، واتخاذ القرار.

٧٤. الشبكات العصبية أو العصبونية هي مجموعة مترابطة من عصبونات افتراضية تُنشئها برامج حاسوبية لتُشابه عمل العصبون البيولوجي، أو بني إلكترونية تستخدم النموذج الرياضي لمعالجة المعلومات بناءً على الطريقة الاتصالية في الحوسبة. وتُعرف أيضًا باسم «الشبكات العصبونية الاصطناعية» ***Artificial Neural Networks (ANN)***، أو «الشبكات العصبونية المحاكية» ***Simulated Neural Networks (SNN)***.

٧٥. نظرية «ديزرت– سمارانداكه» ***DSmT*** هي امتداد طبيعي لنظرية «ديمبستر – شافير»، لكنها تختلف عنها في نقاط أساسية؛ منها مثلاً أن الأولى تسمح بالتأليف على نحوٍ صوري بين أية أنماط من المصادر المستقلة للمعلومات– التي يتم تمثيلها بدوال الاعتقاد– وينصب تركيزها على دمج المصادر غير المؤكدة والمتضاربة بدرجة كبيرة. ومنها أيضًا قدرتها على حل مشكلات الدمج الديناميكية أو الساكنة المعقدة بما يتجاوز حدود نظرية «ديمبستر– شافير»، لا سيما حينما تتصاعد التضاربات بين مصادر

المعلومات، حيث يتعذر رسم إطار واضح للمشكلة نتيجة لغموض وعدم دقة عناصرها.

٧٦. مؤسسة «ماركوز إيفانس» هي إحدى الشركات الرائدة في العالم، العاملة في مجال جمع وتحليل ونقل وتقديم المعلومات الاستراتيجية عبر مختلف وسائل الإعلام. ومقرها في شيكاغو ***Chicago*** بالولايات المتحدة الأمريكية.



الفصل الثاني

الفكر العربي الإسلامي مصادره ومقوماته [1]

[٢– ١] – البعد الزماني– المكاني

يهدف هذا الفصل إلى تحديد الملامح العامة للفكر العربي– الإسلامي في قرونه الأولى: مصادره ومقوماته؛ بواعثه وأهدافه؛ مشكلاته وقضاياه الأساسية؛ وقبل ذلك خصوصيته التي شكلت ما يمكن أن ندعوه بالسياق الثقافي الإدراكي المقيّد بمحليته، والتي أفردت له موقعه المميز في مسيرة التطور الحضاري للإنسان.

- البعد الزماني - المكاني
- نيوتروسوفية التسمية
- المقومات: إيجابية السلب وثراء الإختلاف
- الثقافات الفلسفية في الإسلام

لا شك أن هذا الهدف كان محور دراسات عديدة ومتنوعة، قام بها مؤرخون وباحثون ذوو مشارب ثقافية مختلفة، ولأغراض متباينة، لا يبرأ معظمها من سمة التحيز، والرغبة في تقديم تفسيرات مريحة وجاهزة تحقق فروضًا نوعية مسبقة، لكنه في إطار هذا الكتاب يتخذ بعدًا مغايرًا، ألا وهو ذلك المتمثل في تبيان وتأكيد الطابع النيوتروسوفي للأفكار:

تناقضاتها، وتقلباتها، وأطياف الحياد المكتنفة لمسيرتها؛ سواء أكان ذلك في مجرى تطورها العام، أي عبر انتقالها من حضارة إلى أخرى وفقًا لمقولة التأثر والتأثير، أو في مجرى تطورها التفاعلي الخاص داخل بوتقة الحضارة العربية – الإسلامية المنزوية، وهو ما قد يسهم – فيما نأمل – في تحديد أبعاد اللحظة الراهنة للعقل العربي، ومغزى ما يحيط به من مؤثرات تسعى إلى استيعاب موروثاته الثقافية، وإعادة تشكيلها في منظومة جديدة، يُروّج لها الغرب بصفة عامة، والغرب الأمريكي بصفة خاصة.

لا يعني ذلك أننا نرمي إلى الدعوة إلى بعث الماضي العربي على إطلاقه؛ ففيه الغث وفيه الثمين. كما لا يعني أيضًا قبول الدعاوى الصارخة إلى الفرار من أسر الماضي، والاكتفاء بموقع متميز على إحدى مدارات الحضارة الغربية؛ فهذا الماضي هو جزءٌ لا يتجزأ من هوية العربي المعاصر، أردنا ذلك أم لم نُرد، إنما نرمي بالأحرى إلى تقديم قراءة جديدة محايدة، تتعرف على الفكر من خلال تعدديته، وعلى تدفقه من خلال تناقضاته، وتكشف عن الكم اللامتناهي من العوالم الممكنة للأفكار؛ وهي قراءة تتيح لنا بلا شك بناء أسس جديدة وواقعية للمقارنة والاختيار؛ بين موروثات الماضي، ومقتضيات الحاضر، وتطلعات المستقبل.

دعنا نبدأ إذن بتعريف محلي محايد للفكر العربي– الإسلامي، بمقتضى البعد الزماني– المكاني له.

يشير مصطلح «الفكر العربي» (الإسلامي) إلى كافة أوجه النشاط العقلي الإبداعي لأولئك الأفراد الذين عاشوا في الفترة الزمنية الممتدة من منتصف القرن الثامن (الثاني الهجري) حتى القرن الثالث عشر بعد ميلاد المسيح (السابع الهجري)؛ وفي المساحة الجغرافية الممتدة من شبه الجزيرة الأسبانية وشمال إفريقيا حتى وادي الهند، ومن بحر العرب الجنوبي إلى بحر قزوين؛ أي في المنطقة الزمانية – المكانية التي احتوت ما نسميه «حضارة الإسلام»، أو «حضارة العرب»، أو «حضارة الشرق في القرون الوسطى»؛ والتي تم فيها التعبير عن نتاج أوجه النشاط العقلي المشار إليها باللغة العربية[٢].

وبنظرة سريعة إلى هذا التعريف يتضح لنا أنه في حاجة إلى مزيد من التفصيل؛ فقد يثير لدينا البعد الزماني– المكاني مثلاً تساؤلات من قبيل: ألم يكن للعرب حضارة قبل ظهور الإسلام؟ وهل كانوا وحدهم هم مبتكرو تلك الحضارة الإسلامية؟. وما دام الإسلام باقيًا حتى الآن، راسخًا حيًا في وجدان العرب، فلم انزوت إذن حضارتهم؟. ثم ماذا عن صحة استخدام مصطلح «الشرق» من المنظور الجغرافي؟.

كذلك قد نتساءل عن ماهية مصطلح «الفكر العربي»، أو بالأحرى عن عناصره، ومغزى ارتباطه باللغة العربية كوسيلة وحيدة للتعبير؛ هل لهذه اللغة قدسية لدى الناطقين بها بوصفها لغة القرآن؟.

يختلف الباحثون في الإجابة عن هذه التساؤلات اختلافًا بينًا، وسوف نلاحظ من خلال إجاباتهم المختلفة أن ثمة أجزاء مشتركة بين أية فكرة – أو إجابة – ونقيضها، وأن ثمة مبررات للتوازن بين الأفكار المتناحرة وفقًا لخطة نيوتروسوفية تستبعد الثبات المطلق لأي من <أ>، و<ليس أ>، و<نقيض أ>.

وحيث أن التساؤلات السابقة تصب في النهاية في خانة واحدة، أعني خانة الخلاف الذي أثير حديثًا حول تسمية التراث الفلسفي والعلمي المكتوب باللغة العربية باسم «الحضارة العربية» أو «الحضارة الإسلامية»، أو «حضارة الشرق في القرون الوسطى»، فسوف نعرض لها جميعًا في إطار إشكالية محددة، يمكن أن نسميها «نيوتروسوفية التسمية».

[٢– ٢] – **نيوتروسوفية التسمية**

بداية تنبغي الإشارة إلى أن استخدام كلمة «الشرق» في تاريخ الحضارة ليس متفقًا مع معناها الجغرافي اتفاقًا تامًا؛ ذلك أن بلدان الشرق الأدنى المتحضرة كان يجب تسميتها في روسيا بالجنوب، وكذلك إفريقيا الشمالية التي تُعد جزءً من الشرق الإسلامي، إذ هي جنوبية بالنسبة إلى أوربا!، ومن ثم فإن استخدامنا لمصطلح«الشرق» لابد وأن يكون مرتبطًا بالسياق.

وفي هذا الصدد، يشير المؤرخ الروسي «فاسيلي فلاديميروفتش بارتولد» ***Vasily Vladimirovich Bartold*** (١٨٦٩– ١٩٣٠)

إلى أن أول استخدام لكلمة «الشرق» (بمعنى البلاد المتحضرة) مقابلاً للغرب، إنما يرجع إلى عصر الدولة الرومانية؛ فلم يكن يوجد في نظر اليونان قبل ذلك، وبصفة خاصة «أرسطو»، إلا سكان الجنوب الحار؛ المتحضرين المحرومين من الشجاعة، وسكان الشمال الأوربي البارد، وهم يتسمون بالشجاعة ولكن تنقصهم القدرة على التحضر وإدارة الدولة. ويقطن أهل اليونان المنطقة الفاصلة بين الفريقين، حيث تتيح لهم طبيعة بلادهم الجمع بين سمتّي التحضر والشجاعة. ولقد حقق «الإسكندر المقدوني» خيال «أرسطو» هذا جزئيًا؛ إذ أدت فتوحه الشرقية إلى إخضاع الشرق الأدنى (تركيا الحديثة، إيران، العراق، سوريا، لبنان، الأردن، وفلسطين) وكذلك مصر، لليونان سياسيًا وحضاريًا.

أما في عهد الرومان، فلم تكن أوربا من جهة موقعها الجغرافي من أجزاء العالم الواقعة شمالي آسيا، بل كانت قسمه الغربي. وبينما أظهر الرومان تفوق أوربا على آسيا بنجاحهم في الأعمال الحربية والفنون العملية والقوانين، ظلت الريادة لليونانيين في كل من الفن والعلم، ومن ثم بدأت التفرقة بين غربٍ متأثر بالرومان، وشرقٍ متأثر بالإغريق في هذا العهد(٣).

على أن هذه التفرقة ذات المغزى التاريخي القديم بالنسبة للأوربيين لا تصف بدقة تطور البعد العلاقي المكاني للحضارات اللاحقة؛ فقد امتدت الرقعة الجغرافية للحضارة العربية الإسلامية – على سبيل المثال– إلى إسبانيا في الجنوب الغربي الأوربي؛ كما أن

مصطلح «الغرب» يُستخدم أحياناً بمعناه الواسع بحيث يجمع بين كل من أوربا والشرق الأدنى وإفريقيا الشمالية في مقابل الشرق الأقصى (الصين والهند واليابان). وحتى لو تجاوزنا عن عدم دقة كلمة «الشرق» من المنظور المكاني، فلن نستطيع تجاوز التقسيم الأوربي للتاريخ العام إلى «قديم» و«وسيط» و«حديث». لقد أدى هذا التقسيم إلى أن يُنظر إلى الشرق وكأنه عالمٌ بقي منعزلاً عن تأثير الحضارة اليونانية والرومانية في الزمن القديم، بل وإلى نفي تأثير حضاراته على الحضارة الأوربية الحديثة[٤]. ولئن دل هذا التقسيم على شيء، فإنما يدل على غرور الأوربي الذي اعتبر أوربا محور التاريخ العام للبشرية بأكمله، ودليل ذلك – فيما لاحظ «شبنجلر» ***O. Spengler*** (١٨٨٠– ١٩٣٦) و«توينبي» ***A. Toynbee*** (١٨٨٩– ١٩٧٥) عن حق– أن الانتقال من حقبة إلى أخرى إنما يتعلق بحدث أوربي؛ فالحدث الذي ينتقل به التاريخ من قديم إلى وسيط هو من جهة: سقوط روما في أيدي قبائل القوط الشمالية، ومن جهة أخرى: إغلاق الإمبراطور الروماني «جستنيان» ***Justinian*** (٤٨٣– ٥٩٥) للمدارس الفلسفية اليونانية الأربعة (الأفلاطونية، المشائية، الأبيقورية، والرواقية) باعتبارها مدارس وثنية، ومن الواضح أنه حدثٌ أوربي لا شأن لحضارات العالم الأخرى به. أما الحدث الذي ينتقل به التاريخ من وسيط إلى حديث فهو سقوط القسطنطينية في أيدي العثمانيين سنة ١٤٥٣، وانهيار الإمبراطورية البيزنطية، وهذا بدوره حدثٌ يهم الأوربيين بالدرجة الأولى، وهو وإن تعلق

بالمسلمين إلى حدٍ ما، فإنه لا يمت بصلة لحضارات أخرى كالصينية والهندية مثلاً[٥].

هذا عن استخدام مصطلح «الشرق» جغرافيًا وتاريخيًا، وقد اتضح لنا أنه يُعبّر عن وجهة نظر أوربية خالصة، وأن فهمه وقبوله إنما يعتمد على السياق الزماني- المكاني لمستخدمه.

على أن ثمة خلاف آخر بين العرب و/أو المسلمين حول تسمية حضارتهم، وهو خلاف لم يعرفه بناة تلك الحضارة أنفسهم رغم كثرة اختلافاتهم، إنما نشأ بين وارثيهم المعاصرين تحت تأثير توجهاتهم واستجاباتهم الثقافية المتباينة، وخاض فيه أيضًا بعض المستشرقين.

وهكذا، فعلى حين يذهب البعض إلى تسمية التراث الفكري المكتوب باللغة العربية باسم «الحضارة العربية»، يذهب البعض الآخر إلى أن الاسم الملائم له هو «الحضارة الإسلامية». ومن الطبيعي أن تتعدد حجج الفريقين لدعم وجهتي نظريهما، لكن علينا أن نلاحظ أن بعض هذه الحجج ليست بذات باعث موضوعي، إنما كانت- ولا زالت - مجرد رد فعل- مقصود أو غير مقصود- لتحدي الحضارة الغربية الحديثة، حيث انقسم العالم الإسلامي إزاء هذا التحدي إلى مجموعتين ثقافيتين مميزتين؛ الأولى اتخذت مظهر «التشكل» ***Herodianism***[٦]، أو بالأحرى «التشكل الكاذب» ***Pseudo-morphosis***[٧] في عباءة الحضارة الغربية، فعمدت إلى طمس معالم الهوية الإسلامية في ذاكرة العقل العربي المعاصر، بما

في ذلك الاسم الدال على تراثه، وتلك هي النزعة العلمانية ***Secularism***[٨] التي وجدت دعمًا قويًا من كثرة من أنظمة الحكم الموالية للغرب سياسيًا واقتصاديًا، دونما أدنى استفادة من التجربة التركية الحديثة[٩]. أما المجموعة الثانية فقد تبنت مظهر التزمت ***Zealotism***[١٠] أو التقوقع على الذات، مكتفية بما قدمه الأسلاف من انجازات، ومتخذة من الدين– شكلاً وموضوعًا– درعًا لها في مواجهة الغزو الثقافي، فبدت كوثبة إلى الخلف، أو كراسب حضاري متحجر من حيث الطاقة الحيوية. والحق أن كلتا المجموعتين تسعى إلى الإفلات من كابوس الواقع، ولكن باجتياز عامل الزمان مع ثبات عامل المكان. ومكمن الخطأ لديهما، بل ومن أهم أسباب الصدام الحاد بينهما، هو تصورهما لتلك الهوة الفاصلة بين <أ> و<نقيض أ>، دون النظر إلى متسلسلة الحياد الممتدة بينهما، والتي عبّر عنها القرآن بالآية الكريمة:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾

(البقرة: ١٤٣)

وربما كانت أبرز المفارقات في العالم العربي اليوم أنك إن أردت أن تكون مشهورًا، فعليك أن تتبع أحد طريقين؛ فإما أن تهاجم الدين أو تطعن في بعض ثوابته؛ وإما أن تدغدغ مشاعر الأغلبية الصامتة فتشتغل بالدعوة إلى الدين وتتصدى للإفتاء، ولو في ثوب عصري قشيب يُخفي خواء البنية التحصيلية لمقاصد الشرع وعلومه. وفي كلتا الحالتين تنفتح لك وسائل الإعلام الرسمية وغير الرسمية،

وتتلقفك دول بعينها تحت زعم حرية الرأي والتعبير. أما ثالث الطريقين فلا تكاد تجد له أثرًا، وحتى إن وُجد فعلى من يلج فيه أن يتحمل تشكيكات رواد الطريقين المتناقضين!.

هيا نعرض إذن لحجج الفريقين المتصادمين فيما يتعلق بإشكالية التسمية، ولنبدأ بالحياة العقلية للعرب قبل الإسلام.

أ – هل ثمة حضارة عربية قبل الإسلام؟

أولى أسباب الخلاف بين المؤيدين للقول بحضارة «عربية» والمؤيدين للقول بحضارة «إسلامية» هو نمط الحياة العقلية للعرب قبل الإسلام: هل كانت لديهم مقومات فكرية تشفع لهم بإقامة حضارة تحمل اسمهم وتشيع فيها مهاراتهم وإبداعاتهم بغض النظر عما قدّمه لهم الإسلام؟. ومع أن هذا السؤال– كما سنرى– يتجاهل مراحل التطور الطبيعية لأية حضارة، إلا أنه استغرق كثرة من الدراسات التأريخية التي خاض فيها عرب ومستشرقون لأهداف متباينة. خذ أولاً بعض الأمثلة للرافضين لوجود حضارة عربية قبل الإسلام:

يقول المستشرق الألماني «هربرت جوتشالك» ***H. Gottschalk*** (١٩١٩–   ) في كتابه «*الإسلام قوة عالمية متحركة*»:

«لم يكن للمنطقة العربية قبل الإسلام شيء يُذكر في سجل التاريخ العالمي، فلم تشغل فيه سوى حيّز بسيط على هامشه، لأن الحياة داخل الصحراء كانت حياة بدوية، متفرقة، متنافرة، فلم يكن بين القبائل منافع مشتركة تقوم على أساسها دولة، حتى الطقوس الدينية في مكة– حيث كانوا يفدون إليها للحج– لم تجمعهم على

طريق واحد، أو توجههم نحو هدف مشترك. ولـذا كانـت الحيـاة مضطربة وغير مستقرة، مظهرها العـام حِـل وارتحـال، ونـزاع وقتال»[١١].

ويقول الدكتور «محمد غلاّب» في كتابه «*من كنوز الإسلام*»:

«يُطلق بعض العلماء الأوربيين على الثمار الفكرية الإسـلامية اسم التراث العربي. ونحن نخالفهم في هذا الإطلاق، لأننا نـرى أن هذه الثمار العقلية هي وليدة الإسلام لا وليدة الفكر العربي المحض، وآية ذلك أننا إذا ألقينا نظرتين إحداهما على الأمـة العربيـة قبـل الإسلام، والأخرى عليها بعد ظهوره، ألفيناها فـي الحالـة الأولـى مجدبة قاحلة، وفي الثانية مخصبة مزهرة، فلو أن هذه الأفكار كانت عربية ولم تكن إسلامية لعثرنا على عناصرها الأولى فـي البيئـات العربية قبل إشعاع القرآن فيها»[١٢].

ولعل أكثر الآراء شيوعًا في هذا الصدد هو رأي «ابن خلـدون» ***Ibn Khaldun*** (١٣٣٢– ١٤٠٦) الذي بسطه في أكثر من موضع من مقدمته، وخلاصته أن العربي «متوحشٌ نهّاب سلاّب، إذا أخضع مملكة أسرع إليها الخراب، يصعب انقياده لرئيس، لا يجيد صـناعة ولا يحسن علمًا ولا عنده استعداد للإجادة فيهمـا، سـليم الطبـاع، مستعد للخير شجاع»[١٣].

أما وجهة النظر المقابلة فمن القائلين بها– على سـبيل المثـال المستـشرق الفرنـسي «غوسـتاف لوبـون» ***Gustave le Bon*** (١٨٤١– ١٩٣١) في كتابه «*حضارة العرب*»، إذ كتب يقول:

«ليس من الممكن ظهور حضارة أمة ولغتها على مسرح التاريخ إلا نتيجة نضج بطيء، ولا يتم تطور الأشخاص والأمم والنظم والمعتقدات إلا بالتدريج... والعرب الذين استطاعوا في أقل من قرن أن يقيموا دولة ويبدعوا حضارة عالمية جديدة، هم بلا ريب من ذوي القرائح التي لا تتم إلا بتوالي الوراثة وبثقافة سابقة مستمرة، فبالعرب استطاع (محمد) إنشاء تلك المدن الزاهرة التي ظلت ثمانية قرون مراكز للعلوم والآداب والفنون في آسيا وأوربا»[١٤].

وعلى المنوال نفسه ينسج «أديب لحود» في كتابه «*حضارة العرب في الجاهلية والإسلام*»، حيث يكتب قائلاً:

«يزعم البعض أن العرب كانوا في جاهليتهم الأولى بحالة فوضى وجهل، لا عمل لهم إلا الغزو والنهب والحرب في بوادي نجد والحجاز والشام وغيرها. على أن هذا الزعم يظهر باطلاً عندما نرى الأمة العربية في جاهليتها الأولى من أعرق الأمم في الحضارة والمدنية والعلم. ولغتها من أرقى لغات العالم في أساليبها ومعاينها وتراكيبها»[١٥].

هذين الرأيين المتعارضين لا يخلوان في الحقيقة من تطرف يقتل الحياد؛ فالأول ينزع من العرب قبل الإسلام أي مظهر من مظاهر التحضر؛ والثاني ينسب إليهم من تلك المظاهر ما لا يتوافر إلا لحضارة في طور قوتها وازدهارها، وكلا الرأيين يتجاهلان– كما ذكرنا – مراحل التطور الطبيعية لأية حضارة؛ أعني طور الطفولة، وطور النضج، وطور الشيخوخة. فالعرب – شأنهم في ذلك شأن أية

أمة ذات حضارة– قد مروا بطور الطفولة، وهو طـور لـم يكـن مطلوبًا منهم فيه أن يقدموا إبداعات حضارية تتجاوز حدود قدراتهم، وإلا كنا نتساءل مثلاً عن المظاهر الحضارية للمصريين القدماء قبل ازدهاراتها الفرعونية، أو عن المظاهر الحضارية لأهل اليونان قبـل تشييد أنساقهم الفلسفية والعلمية. وحتى «ابن خلدون» رغم دقته فـي بحثه، ورغم أصالة نظريته في التعاقب الـدوري للحـضارات، لـم يحدد بالضبط معنى العربي الذي يصفه، وفي أي طور كـان، إنمـا خلط في حكمه بين العربي في عصوره المختلفـة، وأصـدر عليـه أحكامًا عامة، مع أنه هو نفسه القائل بـأن العربـي يتغيـر بتغيـر البيئة[١٦].

نعم، كانت للعرب مظاهر لحياة عقلية واعدة قبل الإسلام، تجلت أكثر ما تجلت في اللغة والشعر والأمثال والقصص. كما كانت لديهم معرفة بالأنساب، ومعرفة بالأنواء والسماء، ومعرفـة بـشيء مـن الأخبار، ومعرفة بشيء من الطب، لكن الخطأ البيّن أن نُسمي هـذه الأشياء علمًا أو فلسفة بالمعنى الذي نجده لـديهم بعـد الإسـلام، أو بالمعنى الذي تصح به المقارنة بين علم وفلسفة لدى العرب، وعلـم وفلسفة لدى غيرهم من شعوب العالم الأخـرى. وبعبـارة أخـرى، يستلزم البحث العلمي والفلسفي عقلية منهجية ذات قدرة على التنظيم والبرهنة والتفنيد، وإشكاليات حياتية تثير نزعة البحث والرغبة فـي ترويض الواقع، وتلك عوامل لم تتوافر للعرب في طـور بـداوتهم، إنما حملها إليهم الإسلام. فلا يمكننا إذن بناء حد فاصل بين الصفتين

«عربية» و«إسلامية»، إنما هي من المنظور التاريخي حضارة عربية إسلامية لا تقبل التفكيك.

ب – الثقافة الإسلامية واللغة العربية

البعد الثاني من أبعاد الخلاف حول تسمية التراث الثقافي المكتوب– في معظمه – باللغة العربية باسم «الحضارة العربية» أو «الحضارة الإسلامية» هو بُعد مكاني لغوي؛ بمعنى أنه يتجلى في الإجابات الجدلية التي قدمها الباحثون عن السؤالين المترابطين التاليين:

١. هل كان العرب– كقومية ذات حدود – هم بناة تلك الحضارة وحدهم؟. إذا كانت الإجابة بالإيجاب، فهي إذن حضارة «عربية»، حتى ولو كان الإسلام قوامها، وكانت تعاليمه وأحكامه ديدنها؛ وإذا كانت الإجابة بالنفي، فهي إذن «حضارة إسلامية»، شارك فيها العرب بنصيب قلّ أو كثر، وشارك فيها أيضًا غيرهم من أبناء الشعوب والقوميات التي غشوها بسلطانهم.

٢. ماذا عن البنية اللغوية لذلك التراث الفكري؟. أليست هي في معظمها بنية «عربية»؟. بل أليست اللغة العربية هي لغة القرآن وهو المصدر الأول للتشريع والأساس الحامل لدعائم الحضارة؟. مرة أخرى، إذا كانت الإجابة بالإيجاب فهي إذن حضارة «عربية»، وإذا كانت بالنفي فهي بالضرورة حضارة «إسلامية» لا تعترف بالقوميات.

أثار هــذا البُعــد الخلافــي مستــشرقون كبــار مــن أمثــال الفرنسي«هنــري كوربــان» **Henri Corbin** (١٩٠٣– ١٩٧٨)، والمجــري «جولــد تــسهير» ***I. Goldzher*** (١٨٥٠– ١٩٢١)، والبريطــاني «إدوارد بــراون» ***E.G.Brown*** (١٨٦٢– ١٩٢٩). كما خاض فيه عددٌ لا يستهان به من الباحثين العرب، حيــث آثــر بعضهم استخدام اسم «الحضارة الإسلامية» بحجة أن كثيــرًا ممــن أسهموا في بناء تلك الحــضارة لــم يكونــوا عربًــا، كــابن ســينا ***Ibn Sina (Avicenne)*** (٩٨٠– ١٠٥٨)، و«الفــــــارابي» ***Al-Farabi (Alpharabius)*** (٨٧٢– ٩٥٠)، إنما كان يجمعهم الإسلام. بينما فضّل آخرون استخدام اسم «الحضارة العربيــة»، لأن معظم ما خلفته الحضارة من تراث فكري– فلسفي وعلمي– مكتوب باللغة العربية، ولأن اللغة هي التي تُعطي النتــاج الفكــري هويتــه وليس دين صاحبه[١٧]. ولنضرب أمثلة لذلك.

يقول الدكتور علي سامي النشار في كتابه «*نشأة الفكر الفلــسفي في الإسلام*»:

«إن بعض مؤرخي الفلسفة قد تكلموا عن فلسفة عربية، ونحن لا نتكلم عن هذا إطلاقًا، وإنما نتكلم عن فلسفة إسلامية، وإلا أخرجنــا عن نطاق بحثنا أغلب المفكرين المسلمين، فقد كان أغلــب هــؤلاء المفكرين من الموالي. حقًا نشأ كثيرٌ من العرب نشأة علمية، وقــاموا بدور هام في تاريخ الفكر الإسلامي، ولكن قام علماء فــارس، مــن الذين اعتنقوا الإسلام عن حق ويقين، بدور بارز هام في إقامة هــذا

الفكر وتدعيمه»[١٨].

ومع أن لإدوارد براون كتابًا بعنوان «*الطب العربي*»، إلا أنه في ذات الكتاب يُعلن تفضيله لمصطلح «الحضارة الإسلامية» على مصطلح «الحضارة العربية»، مبررًا ذلك بقوله:

«مثلما كانت اللغة اللاتينية هي لغة العلم في أوربا في العصر الوسيط، كانت اللغة العربية هي لغة العلم في العالم الإسلامي كله. وليس الكلام عن «العلم العربي» أو «الطب العربي» محل اعتراض إذا وضعنا نصب أعيننا أن هذا يعني فقط مجموعة المبادئ العلمية أو الطبية التي وُضعت باللغة العربية، لأننا لم نبدأ بمقابلة ما يمكن أن تُسمى مؤلفات علمية مكتوبة بلغة أهل البلاد من الأقطار الإسلامية إلا منذ القرن الحادي عشر، ...، ومعظم هذه المؤلفات العلمية المكتوبة باللغة العربية كتبها فارسيون و سوريون و يهود، والقليل منها كتبه يونانيون، أما العرب الخُلّص فلم يكتبوا منها إلا أقل القليل، ...، وحتى بالنسبة للعلوم الدينية (تفسير القرآن والحديث والتشريع وغيرها) كان العنصر العربي فيها- فيما اعترف به «جولد تسهير»- متخلفًا إلى حد بعيد عن العنصر الأعجمي»[١٩].

كذلك الحال بالنسبة لبارتولد، الذي أكد أولاً على قوة اللغة العربية وجاذبيتها، فكتب قائلاً:

«في القرن السابع والقرن الثامن أدخل العرب تحت سلطانهم أقوامًا كثيرين يفوقونهم حضارة إلى درجة لا تقبل القياس، إلا أنهم لم يفقدوا قوميتهم كما فعلت الشعوب الجرمانية في أوربا والمغول

في آسيا، ...، ويمكن تفسير رواج اللغة العربية هذا الرواج بأن العرب لم يعتمدوا على قوة السلاح فقط، كالجرمان والمغول والإيرانيين القدماء، ولكنهم أنشئوا منذ القرن السابع الميلادي لغة أدبية متقدمة في ساحة الفكر تقدمًا واضحًا»[٢٠]. لكن «بارتولد» يعود ليؤكد أن العرب قد تأثروا أيضًا باللغات الأخرى لأهل البلاد التي فتحوها، ودليل ذلك «أن السَكّة الذهبية عند المسلمين قد سُمّيت 'دينارًا' ***Dinar***(من 'ديناروس' ***Denarius*** اللاتينية)، وسُميت السكّة الفضية 'درهمًا' ***Dirham*** (من دراخمة ***Drachma*** اليونانية)، ...، وكانت الرُسل التي تنقل رسائل الحكومة تُسمى 'بريد' ***Bareed*** (***Mail***)، وهي كلمة مأخوذة من كلمة 'وريدوس' ***Weredus*** اللاتينية»[٢١]. وفضلاً عن ذلك– فيما يشير «بارتولد»– كانت 'الكوفة' ***Kufa*** و'البصرة' ***Basra*** مركزين نشيطين للحياة العلمية، ولم يكن في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) مدينة تستطيع منافستهما، ففيهما وُضعت علوم العقائد والفقه من قبل الأعجام (غير العرب) الذين أسلموا وتلاميذهم ...، ثم نشأت في كلتا المدينتين مدرسة (مذهب) للنحويين واللغويين ... ولكن لم يكن أكثر هؤلاء الواضعين للعلوم العربية أيضًا من العرب، بل كانوا أعجامًا[٢٢].

ولا شك أن هذه الأقوال تبالغ كثيرًا في تحجيم دور العرب في بناء الحضارة، وهو ما لا يشهد به تاريخ العلوم العربية الإسلامية؛ فقد كان أئمة النحويين من العرب، ولم يكن

«سيبويه» ***Sibawayh*** (٧٥٠- ٧٩٥) – الفقيه اللغوي الفارسي ***The Persian philologist***– إلا تلميذ «الخليل بن أحمد الفراهيدي» ***Al-Khalĩl Ibn Ahmad Al-Farahidi*** (٧١٨- ٧٦٧) – الفقيه المُعجمي العربي ***The Arabian lexicographer***. وكذلك علوم العقائد والفقه، كان للعرب فيها نصيب لا يقل عن نصيب غير العرب في الجملة. وحسبنا أن نذكر أن كل الأئمة المجتهدين، ما عدا «أبا حنيفة» ***Abu-Hanifa*** (٦٩٦- ٧٦٧)، كانوا من العرب[٢٣]، وتلك مقولة تنسحب بالمثل على العلوم والمباحث الفلسفية المختلفة.

وفي موازاة ذلك، ثمة مبالغة ملحوظة – دون مبرر مقبول – في تقدير دور اللغة العربية كعنصر فاعل في قيام الحضارة؛ إما من خلال ربطها بالدين ووسمها بالقدسية بوصفها لغة القرآن، أو بالربط المباشر بينها وبين الإبداع الفكري لمن أتقنها من المسلمين، إذ لو كان ذلك كذلك لكان العرب جميعًا مبدعين، ولكان العربي مُفضّلاً على غيره لأنه يتحدث اللغة المقدسة، وهو ما لا تعكسه وقائع التاريخ، بل وما نفاه الإسلام بشدة على لسان الرسول الكريم ﷺ، حين قال «لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأبيض على أسود، ولا لأسود على أبيض، إلا بالتقوى. الناس من آدم، وآدم من تراب».

لقد بسطت الدولة الإسلامية نفوذها على أراضٍ شاسعة تغطي أجزاء كبيرة من آسيا وإفريقيا وأوربا. وقد تبنت بعض شعوب هذه

البلدان اللغة العربية كمصر والشام والعراق ودول المغرب العربي، لكن غالبية الشعوب التي دخلها الإسلام ظلت متمسكة بلغاتها الأصلية، ولم تخطر على بال الفاتحين العرب فكرة فرض العربية على الشعوب التي خضعت لدولتهم، ولعل هذا ما يفسر كون غالبية المسلمين اليوم لا يجيدون العربية؛ فحسب آخر التقديرات هناك اليوم في العالم ١,٢٥مليار مسلم، في حين أنه لا يوجد أكثر من ٢٤٠ مليون عربي تُعد العربية لغتهم الأم، من بينهم أكثر من عشرة ملايين من غير المسلمين . أي أن نسبة المسلمين الذين تُعد العربية لغتهم الأم تمثل ١٩,٢في المائة من مجموع مسلمي العالم. وبحسبة بسيطة فإن ٨٢٪ من المسلمين لا يعرفون اللغة العربية التي نعتبرها نحن العرب الركن الأساسي للدين![٢٤].

وعلى الإجمال، تؤدي الحجج السابقة إلى نتيجة مؤداها أن دائرة العروبة لا تطابق تمام المطابقة دائرة الإسلام، وهي نتيجة صادقة إلى حد بعيد؛ فقد كان من العرب يهود ونصارى وصابئة ومجوس، كما كان من المسلمين ترك وعجم وفرس وغير ذلك من أصل الأجناس الأخرى غير العربية. لكن علينا ألا نغفل– حين نتحدث عن البعد الحضاري– أن الدائرتين متداخلتان بدرجة كبيرة؛ فهي حضارة عربية لأن معظم المؤلفات التي خلفتها كُتبت باللغة العربية، وهي حضارة إسلامية بمعنى أن أصحابها عاشوا في دار الإسلام: استظلوا بظله، وارتضوا منهجه، فأضاف إليهم ونصروه، ولم يتوانوا في دعمه بما لديهم من موروثات ثقافية، عربًا وأعجامًا.

جـ - هل هي حضارة لاهوتية ؟

تبقى نقطة أخيرة فيما يتعلق بإشكالية التسمية، حيث يجادل المؤيدون لاستخدام اسم «الفلسفة العربية» بأن كلمة «إسلامية» توحي بأننا بإزاء حضارة لاهوتية، قوامها الدين، ومبعثها عقائده وإشكالياته، لا بإزاء حضارة إنسانية نوعية، تجمع بين جنباتها كافة اهتمامات الإنسان وتطلعاته في مكان وزمان نوعيين، الأمر الذي من شأنه أن يؤجج لهيب التعصب الديني بين البشر، ويفتح الباب على مصراعيه أمام المقارنات غير العقلانية بين عقل مسلم، وآخر يهودي، وثالث مسيحي، ورابع بوذي، ... إلخ، لا سيما ونحن في عصرٍ تؤدي فيه وسائل الإعلام دورًا بالغ الخطورة في تشكيل وتوجيه الرأي العام من وجهة نظر أحادية، ليست على استعداد لقبول الآخر[٢٥]. وفضلاً عن ذلك، فإن استخدام كلمة «إسلامية»– وفقًا للمنظور ذاته – قد يكون في غير صالح المسلمين، وذلك حين تجري المقارنة مثلاً بالنهضة الأوربية الحديثة، وكيف أنها لم تتحقق إلا بعد أن تحرر الفكر الأوربي من ربقة الكنيسة وسيطرة رجالها على كافة مناحي الحياة الفكرية. ولا زالت عبارة «جاليليو» ***Galileo*** (١٥٦٤– ١٦٤٢)، إبان محاكمته من قبل الكنيسة على جريمة تبنيه لنظام «كوبرنيكس» ***Copernicus*** (١٤٧٣– ١٥٤٣) الفلكي، عالقة في الأذهان، إذ اضُطر تحت وطأة التهديد بالتعذيب إلى الكتابة قائلاً: «أنا جاليليو جاليلي، بيدي، أعلن ارتدادي عن معتقداتي»![٢٦].

على أن هذا الجدل، من وجهة النظر المقابلة، مردود عليه من جهتين؛ فمن الجهة الأولى إذا كانت كلمة «إسلامية» تخلع على الحضارة طابعًا لاهوتيًا ممقوتًا لدي الغرب بفعل ماضيه، فإن كلمة «عربية» من شأنها أن تخلع أيضًا على الحضارة طابعًا عرقيًا أشد مقتًا من قِبل الجميع، حيث يجري الحديث عن عقل عربي، وآخر إنجليزي، وثالث ألماني، ورابع فرنسي، ... إلخ، الأمر الذي يُذكرنا بحركة اليوجينيا ***The eugenics movement*** والممارسات غير الأخلاقية لها خلال الربع الأول من القرن العشرين[٢٧]. وإذا كان الإسلام كما أسلفنا قد حرّم بوضوح وقطعية أي تمييز عرقي بين البشر، فإن للعرقية تاريخ طويل – غير مرغوب – في ذاكرة الغرب، وهو تاريخ لا زال يلقي بظلاله على كثرة من الأبحاث البيولوجية والتاريخية والأنثربولوجية، خصوصًا فيما يتعلق بقيام الحضارات وانهيارها[٢٨].

ومن الجهة الثانية ليس بإمكاننا نزع السمة اللاهوتية عن الحضارة العربية بسهولة، فلقد كان الدين قوة تشكيل صلبة لهذه الحضارة، وكان الإبداع الفلسفي والعلمي استجابة مباشرة لدعوته الصريحة إلى التأمل وإعمال العقل فيما هو من شئون الدنيا ومقتضياتها، تقربًا إلى الله، ووصولاً إلى نقطة الالتقاء بين أحكام الشرع واستدلالات العقل. وهكذا، فلو نظرنا إلى مباحث الفلسفة الإسلامية– فيما يلاحظ الدكتور «أحمد محمود صبحي» – لوجدنا أنه من الخلط، بل من الخطأ، أن تُسمى «فلسفة عربية»، فلا شيء منها

يتصل بالقومية أو الجنس حتى تُنسب إلى «العروبة» أو «العربية»، بل كلها تدور حول «الدين» وتتصل به على نحوٍ من الأنحاء: علم الكلام (ويقابل «اللاهوت» في المسيحية)؛ فلاسفة الإسلام (ومقصدهم التوفيق بين الفلسفة والدين، لا بين الفلسفة والقومية)؛ والتصوف (وهناك تصوف بوذي، وتصوف مسيحي، وتصوف يهودي، وليس هناك تصوف إنجليزي، وتصوف فرنسي، حتى يُقال تصوف عربي أو فلسفة عربية). إن هذه جميعًا مباحث يمكن أن تفهم معراة عن العربية كقومية أو لغة، ولكنها لا تفهم بأي حال إن تعرت عن الدين: الإسلام[٢٩].

كذلك الحال بالنسبة للعلم؛ فالفلك وحساب المثلثات – على سبيل المثال – كانا وثيقي الصلة بثلاثة من الأركان الخمسة للإسلام: الصلاة والصوم والحج[٣٠]؛ وعلم العدد أو الأرثماتيك ***Arithmãtĩqĩ*** كان وثيق الصلة بحساب المواريث[٣١]، ... إلخ. ولا وجه هنا للمقارنة بالنهضة الأوربية الحديثة بعد أن تحرر الفكر الغربي من سيطرة البابوات ورجال الكنيسة، إذ لم تعرف الدولة الإسلامية «محاكم التفتيش» أو «صكوك الغفران»!. وفي هذا الصدد يورد الدكتور «عبد الحميد صبرة» ملاحظتين هامتين تحولان دون انعقاد المقارنة؛ الأولى أن النهضة الأوربية بقدر ما اهتمت بالعلم والفلسفة في القرن السادس عشر، كانت رد فعل – أصبح جليًا وصريحًا خلال القرن السابع عشر – ضد نماذج من التفكير والحجج مرتبطة بمدرسية العصور الوسطى ***Medieval scholasticism***.

أما في التاريخ الإسلامي فقد كان نظام الحوادث معكوسًا؛ فالنهــضة – إن صحّ التعبير– جاءت أولاً خلال القرنين التاسع والعاشــر، ثــم أعقبتها النزعة المدرسية، وإن لم يكن ذلك على نحوٍ مباشر ومطرّد في كل أجزاء العالم الإسلامي. أما الملاحظة الثانية فتشير إلى تضاد آخر بين الإسلام وأوربا العصور الوسطى ؛ ففي ظل الإسلام (سواء في بغداد ***Baghdad*** خلال القرنين التاسع والعاشر، أو في مــصر ***Egypt*** وآسيا الوسطى ***Central Asia*** خلال القرن الحادي عشر، أو في إسبانيا ***Spain*** خلال القرن الثاني عــشر، أو فــي المراغــة ***Marãgha***– في الشمال الغربي الإيراني – خلال القــرن الثالــث عشر، أو في سمرقند ***Samarkand*** خلال القرن الخامس عــشر) كان القائمون على النهضة يجمعون بين كونهم علماء؛ تدفعهم غايات عملية مأمولة نحو مزاولة الطب والفلــك والتنجــيم والرياضــيات التطبيقية، وبين كونهم فلاسفة، لديهم القدرة على مــزج المعتقــدات الأرسطية والأفلاطونية المحدثة وتبنيها، وهو ما نجــده مــثلاً فــي أعمــال «الكنــدي» ***Al-Kindi*** (٧٩٦– ٨٧٣) ، و«الفــارابي»، و«ابن سينا». وفي رحاب هــذا المنــاخ الفكــري الحــر، تميــزت ممارسات العلم والفلسفة بكونها نشاطات دنيوية، مورست وتطورت وأعلنت كمتطلبات عقلية مستقلة تمامًا عن أية سلطة دينية. بــل إن هذه السلطة لم تمنع المزاولين لتلك النشاطات الفكرية المستقلة بذاتها والمُشرّعة لذاتها من تقديم تفسيراتهم العقلانية (الهيلينية ***Hellenic***) الخاصة للمعتقــدات الدينيــة؛ كــالوحي ***Revelation***، أو النبــوة

Prophecy، أو العناية الإلهيــة ***Providence***، وللــنظم الدينيــة كالقانون أو الشريعة. وفضلاً عن ذلك، كانت الفلسفة وقتئذ تنطــوي على رؤية للعالم تزعم أنها الأحق بالتبني، وتعمد إلى تفــسير كــل شيء في محيط الخبرة الإنسانية، بما في ذلك الخبرة الدينية. وعلــى العكس من معظم نظرائهم المسيحيين في أوربا العصور الوســطى، فإن فلاسفة الإسلام، والعلماء – الفلاسفة، بهذا المعنى اليوناني، لــم يكونوا لاهوتيين أو أعضاء في تنظيمات دينية. ربما كان الاســتثناء الوحيد في ذلك هو «ابن رشد» الأندلسي (١١٢٦– ١١٩٨م)، الذي جاء من عائلة مشهورة مــن فقهــاء المالكيــة ***Mãlikite jurists***، والذي طبق الرؤية المالكية للقانون الإسلامي كقــاضٍ، وإن اعتبــر نفسه في النهاية وارثًا لدثار أرسطو[٣٢].

لا مجال إذن للمقارنة بين نهضة أو حضارة «إسلامية» مبعثهــا الدين، وأخرى «أوربية» مبعثها تهميش الدين؛ فلكل منهــا مناخهــا المحلي المختلف، وإذا كانت حضارة الإسلام قد انهارت وتلاشــت، في حين لا زالت أصداء الحضارة الأوربية تصم الآذان، فإن مــردّ ذلك ليس إلى الإسلام كدين، أو إلى تعصب الفقهاء المتربصين لهدم أي إنجاز حضاري، وإنما إلى عوامل شتى لا تمت إلى الدين بصلة، لعل أبرزها استبداد الحكام، والفساد السياسي الداخلي ومــا صــاحبه من غارات كاسحة للمغول خارجيًا ، هــذا فــضلاً عــن الانهيــار الاقتصادي الناجم عن كشف طريق رأس الرجاء الصالح وخــسارة الدولة الإسلامية موارد ضخمة، وهو ما سيلي تفصيله.

ما نود قوله أن الصفتين «عربية» و«إسلامية» متكافئتان في الدلالة إن أخذنا بالمنظور الغربي الذي يتذرع به البعض، وهما متكافئتان كذلك إن أخذنا بالمنظور الديني الحضاري الذي يتذرع به البعض الآخر. هكذا يلتقي النقيضان ويتكاملان في منظومة نيوتروسوفية واحدة؛ فالعروبة إسلامية الثقافة والتوجه، والإسلام عربي المنشأ والروح واللغة. وعلينا أن نؤكد في النهاية أن العلم، والفلسفة، والفن، وكافة مظاهر الحضارة، ليست إلا ابتكارات حرة للعقل الخالص، تمثل حلقات في متسلسلة لا متناهية من الجهد البشري المتراكم في عمومه، ومن ثم فهي ملك مشترك للجنس البشري بأكمله، أيًا كانت ديانته أو قوميته، وصدق الله إذ يقول:

﴿**فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ**﴾ (الرعد: ١٧).

[٢–٣] – المقومات: إيجابية السلب وثراء الاختلاف

نعني بالمقومات هنا تلك الأسس والعوامل التي تستند إليها الحضارة في نشأتها وتطورها وتعمل على استمراريتها في الزمان والمكان وفقًا لإطار عام يمثل هويتها، والتي إذا ما غابت أدى ذلك إلى أفول الحضارة وتدهورها. وأيًا كانت هذه المقومات التي تختلف بالضرورة من بُعدٍ محلي إلى آخر، فهنالك شرطٌ لابد من الوفاء به لكي تستقيم الحضارة على أسس سليمة، ألا وهو محو الأخطاء التي كبلت المجتمع قبل ذلك وحالت دون نهوضه من

غفوته، وكذلك سدّ الطريق على هذه الأخطاء – إن أمكن – حتى لا تُعاود الظهور من جديد؛ «إذ لا يُجدي أن نملأ وعاء الحق في أذهاننا، حين يكون وعاء الباطل ما زال هنالك قائمًا إلى جواره؛ فالباطل– على مر الزمان– قمين أن يُفسد الحق، كما تُفسد الثمرة العطبة ما حولها من ثمرات صِحَاح؛ فإذا جاء الحق وظهر– بأية وسيلة من وسائله – وجب كذلك أن يزهق الباطل في اللحظة ذاتها؛ فإقامة الصواب وتصحيح الخطأ جانبان لموقف واحد، هما الإيجاب والسلب يسيران معًا، الأول يُثبت ما يستحق الإثبات، والثاني يمحو ما لابد أن يُمحَى »[٣٣].

تلك هي الخطوة الأولى لنشأة أية حضارة، والتي بمقتضاها تتحقق وحدة الطبيعة البشرية في أجلى صورها. لكن ذلك لا ينفي في الوقت ذاته اختلاف الشعوب من حيث التكوين العقلي والنفسي للشخصية؛ فشخصية المصري القديم غير شخصية الأوربي، وهما غير شخصية العربي. ولا يرجع هذا الاختلاف إلى أسباب جينية وراثية، وإنما إلى أسباب مفروضة من قبل البيئة الطبيعية والاجتماعية.

بعبارة أخرى، نستطيع القول أن المنهج المؤدي إلى قيام الحضارة هو منهج واحد: منهج تمييز الصواب عن الخطأ، والحق عن الباطل. لكن مصدر هذا المنهج وعناصره وظروف تطبيقه تختلف من أمة إلى أخرى، ومن حقبة إلى أخرى؛ فقد يكون المصدر مثلاً هو الدين المُوحى به من السماء، وقد يكون العقل بأحكامه

واستدلالاته المنطقية، وقد يجمع بين الاثنين في منظومة واحدة متكاملة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ما هو صوابٌ وفقًا لشروط معينة قد يقع في دائرة الخطأ وفقًا لشروط أخرى، وما هو صادق على الإطلاق في زمان ومكان نوعيين، هو على النقيض من ذلك تمامًا في زمان ومكانٍ آخرين، وثمة متسلسلة متصلة فيما بينهما من درجات الصدق النوعية.

ولو نظرنا إلى الحضارة العربية – الإسلامية في ضوء ما سبق، لوجدنا أنها عبر مراحل تطورها قد استندت إلى ثلاثة مقومات أساسية، وهي: **وحي السماء** (أي القرآن والسنة، ويمثلان المصدر الرئيس للمنهج؛ وهو منهجٌ قادرٌ على تلافي عثرات الطريق بما يتسم به من مرونة وقدرة على احتواء المتغيرات)، **والفتوحات الخارجية** (وبها انطلقت عملية التلاقح بين الثقافة العربية– الإسلامية والثقافات الأخرى، واكتملت صورة العقل القادر على الإبداع)، **والبنيان الداخلي** (وبه انتصب ميزان التوازن النيوتروسوفي للحضارة رغم اتساعها وانتشار الأفكار المتصارعة في شتى مناحيها).

أ – وحي السماء (القرآن والسنة)

جاء الإسلام في وقت كانت فيه حياة العرب لا تختلف كثيرًا عما هي عليه اليوم: غُلو في الحريات الفردية، إغراقٌ في الماديات، فقدانٌ للنظرة المستقبلية، غيابٌ للرؤية الكلية الشاملة، عدم القدرة على ربط الأسباب بنتائجها، شجاعةٌ مبعثها عصبية المزاج وقدسية

الكرامة، فصاحةٌ في النُطق لا تتجاوز ذلاقة اللسان وجمال البيان،... إلخ.

وكان للإسلام أثران كبيران في عقلية العرب من ناحيتين مختلفتين: **الأولى** ناحية مباشرة، وهي تشريعاته وتعاليمه التي أتى بها مخالفًا عقائد العرب، فكانت بمثابة أداة الفرز والسلب والإثبات والبناء، لما امتلأت به الحياة من رذائل تحفها الفضائل، أو فضائل تغشاها الرذائل. **والثانية** ناحية غير مباشرة، وهي أن الإسلام– بمنهجه الجديد– مَكّن العرب من فتح فارس ومستعمرات الروم، وهما أمتان عظيمتان تحملان أرقى مدنية في ذلك العهد ، فكان من أثر الفتح لتلكما الأمتين، بما تتمتعان به من منظومات اجتماعية وعلمية وفلسفية مختلفة، أن تسربت مدنيتهما إلى المسلمين، وتأثرت بهما عقليتهم(٣٤).

أما عن تشريعات الإسلام وتعاليمه فهي محتواة في القرآن والسنة بوصفهما منهج الطريق النافي لضلالات العقل والمقوّم لأهواء النفس (أي الشريعة)، وهما– كما سنرى – شِقان متكاملان لدينٍ يحقق التوازن بين حاجات الروح ومطالب الجسد.

١. القرآن:

القرآن هو كلام الله المُنزّل على رسوله محمد ﷺ، المكتوب في المصاحف. وترجع كلمة «قرآن»– من حيث الاشتقاق اللفظي– إلى الفعل الثلاثي «قرأ»، وله في العربية معنيان: قرأ الكتاب؛ أي تتبع كلماته نظرًا، سواء نطق بها أو لم ينطق. وقرأ الشيء، أي جمعه

وضمه. ومن ثم فالقرآن لغويًا اسم لمجموعة من الصحائف، ضُمت إلى بعضها البعض بغرض النظر والتمعن والاسترشاد[٣٥]. وثمة ارتباط واضح بين أولى آيات القرآن– من حيث الترتيب الزمني للنزول– وبين الاسم «قرآن»؛ إذ تبدأ الآية بالأمر الإلهي «إقرأ»:

﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾

(العلق: ١)

فكأنما القرآن إذن دعوة إلهية شاملة إلى القراءة، بوصفها أولى مفاتح الفهم والتعلم ونفض غُبار الجهالة.

ومن حيث كونه منهجًا استرشاديًا، فقد اشتمل القرآن على أحكامٍ تنظيمية تغطي كافة اهتمامات الإنسان، وهو ما عبّرت عنه الآية الكريمة:

﴿قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ۞ يَهْدِي بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾

(المائدة: ١٥، ١٦)

ومن حيث كونه إلهيًا، فأحكامه إذن ثابتة، لديها القدرة على احتواء الظروف والمؤثرات الاجتماعية المتغيرة؛ بمعنى أنه يخاطب الإنسان المكلف العاقل في كل زمان ومكان.

ولو نظرنا إلى أحكام القرآن وتشريعاته لوجدنا أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام[٣٦]:

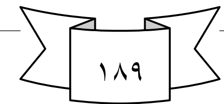
- أحكام متعلقة بالعقيدة: كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. وهذه هي الأحكام الاعتقادية، ومحل دراستها علم التوحيد.
- أحكام تتعلق بتهذيب النفس وتقويمها. وهذه هي الأحكام الأخلاقية، ومحل دراستها: علم الأخلاق، أو التصوف.
- أحكام عملية تتعلق بأقوال وأفعال المكلفين: أي الأحكام الفقهية، وهي نوعان:

النوع الأول: العبادات؛ كالصلاة والصيام. والغرض منها تنظيم علاقة الفرد بربه.

النوع الثاني: المعاملات؛ كأحكام العلاقات الأسرية، المعاملات المالية، القضاء، الجرائم، نظام الحكم، العلاقات الدولية، النظم الاقتصادية، وغيرها مما يدخل في نطاق القانون الخاص والقانون العام وفق الاصطلاح القانوني الحديث. والغرض منها تنظيم علاقة الفرد بالفرد، أو الفرد بالجماعة، أو الجماعة بالجماعة.

أفاد العرب من هذه الأحكام من ثلاثة وجوه؛ فقد ارتقت أولاً بالمستوى العقلي للعرب إلى درجة جعلتهم ينتقلون من النقيض إلى النقيض عقائديًا وأخلاقيًا واجتماعيًا: فبعد أن كانوا يعبدون أصنامًا وأوثانًا، بما يقتضيه ذلك من انحطاط في النظر وإسفاف في الفكر، أصبحوا يعبدون إلهًا يعلو على التجسيم المادي:

﴿**لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾ (الأنعام: ١٠٣)



وبعد أن كان الإله عند أكثرهم إله قبيلة – كما كان الحال بالنسبة لليهود من قبل– عرفوا انه إلهٌ واحدٌ للعالمين جميعًا، وأن رسالة السماء قد اكتملت بكتابهم ونبيهم اكتمالها الأخير، وأنهم يتحملون عبء نشر الدين والدعوة إلى تعاليمه، فكان ذلك من بواعث انطلاقهم إلى العالم الخارجي وامتزاجهم بالأمم الأخرى. كذلك كان للقرآن أثرٌ كبير في تغيير قيمة الأشياء والأخلاق والعلاقات الاجتماعية في نظر العرب، فارتفعت قيمة أشياء، وانخفضت قيمة أشياء أخرى، وأصبحت مقومات الحياة في نظرهم غيرها بالأمس. ولا أجد تعبيرًا عن الفرق بين الحالتين أفضل مما ورد على لسان «جعفر بن أبي طالب» ***Jafar Ibn Abi Talib***، وكان أحد الذين هاجروا إلى الحبشة ***Abyssinia (Habesha)***، إذ قال للنجاشي ***Negus***، وقد سألهم عن حالهم: «كنا قومًا أهل جاهلية نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونُسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف. فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولاً منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان؛ وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء؛ ونهانا عن الفواحش وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنة؛ وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئًا: وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام فصدقناه وآمنا به... فعدا علينا قومنا فعذبونا وفتنونا عن ديننا

ليردونا إلى عبادة الأوثان من عبادة الله تعالى، وأن نستحل ما كنا نستحل من الخبائث؛ فلما قهرونا وظلمونا، وضيقوا علينا، وحالوا بيننا وبين ديننا، خرجنا إلى دياركم».

وعلى الرغم من الشك في أن هذه القصة موضوعة، بدليل أن الصيام ورد فيها، وهو لم يُشرّع إلا بعد الهجرة إلى الحبشة، إلا أنها تمثل النزاع بين العقليتين: الجاهلية والإسلامية، أصدق تمثيل(٣٧).

أما وجه الاستفادة الثاني فيتجلى في نزعة البحث الفلسفي والعلمي التي بثها القرآن في نفوس العرب؛ فقد صوّر لهم فكرة الألوهية في صورتها النهائية (الميتافيزيقية)، ودفعهم إلى استقراء مظاهر الطبيعة وقوانينها (الفيزيقا): لقد أعلن القرآن «وحدة الله وفاعليته»، مقابلاً لكل تصور يوناني عن فكرة الله، ومنكرًا لتصور فكرة الله عندهم، سواء أكان صانعًا أو محركًا أول ... إلخ. وأعلن القرآن فكرة الخلق: «أن الله خالق، وأنه خَلَقَ من لا شيء، أوجد العالم من العدم» وبهذا أنكر فكرة قدم المادة. وكما أعلن بدء الزمان، فقد أعلن نهايته، وبهذا أنكر سرمدية المادة وعدم فنائها. وإذا كان القرآن يُنكر قدم المادة، فقد أعلن حدوثها، وحدوث العالم، ومن ثم ينتقل بالعقل من النظر في الميتافيزيقا إلى النظر في الطبيعة: مظاهرها وقوانينها؛ ثباتها وتغيرها؛ يقينيتها واحتماليتها، ... إلخ.

ومن خلال العقل يظهر الإنسان: خليفة الله، والمثال الأكبر للقدرة التي لا تحد؛ فعلى قمة الكون خُلق آدم بأيدٍ إلهية. جعله الله مزيجًا من ملاك وحيوان، ورفعه فوق الملائكة. ثم وضع فيه

الفضيلة والخطيئة، وأنزله الكون الرحيب، لكي يبني ويُخرّب، ويُقيم ويهدم. وبدأ يُطوره عقلاً وجسمًا، التطور عنده في نطاق النوع لا في نطاق آخر، فانتقل آدم (أو الإنسان) من حالة إلى حالة، ومن طور إلى طور، ورسائل الله تترى حسب قانون التطور حتى اكتمل التطور بالقرآن، وثبتت الإنسانية المتطورة، ولكنها اندفعت إلى نطاق التجربة والعلم، وهذا ما تطلبه القرآن.

كذلك اندفع القرآن إلى الإنسان يُمجدّه في طوره الأخير، ويدفعه إلى اكتناه الآفاق الكونية، وقد اعتبره مسئولاً عن كل فعل من أفعاله، وعن كل سكنه من سكناته:

﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾
(الزلزلة: ٧، ٨)

فوضع المسئولية الفردية، سمة الحياة الحديثة، في أقوى أسلوب. وأنكر القرآن «صلب المسيح» كفداء للمجموع ... ورأى أنه لا يفدي الإنسان سوى عمل الإنسان، لا التضحية من نبي أو رسول، ورأى أنه بهذا يقيم الحياة، وترك الإنسان بين الخير والشر يتردد بينهما، ولكن اكتساب أحدهما بيده، والله بكليهما عالم، بعلمه القديم الذي لا يحد. ووضع الثواب والعقاب في عالم آخر، غيّبه عنا[٣٨].

وأما وجه الاستفادة الثالث من أحكام القرآن وتعاليمه، ففي كونها علّمت العرب والمسلمين منطق الاختلاف العقلي، وكيفية ارتياد المسافة الممتدة بين الصفر والواحد، ومغزى امتزاجهما والتهامهما لبعضهما البعض.

كان الصحابة – على العموم – أقدر الناس علـــى فهم القرآن، لأنه نزل بلغتهم، ولأنهم شاهدوا الظروف التي نزل فيها، ومع ذلــك فقد اختلفوا في الفهم على حسب اختلافهم في أدوات الفهم، وذلك(٣٩):

- أنهم كانوا يعرفون العربية على تفاوت فيما بيــنهم، وإن كانــت العربية لغتهم، فمنهم من كان يعرف كثيرًا من الأدب الجــاهلي، ويعرف غريبه، ويستعين بذلك في فهم مفردات القرآن، ومــنهم من كان دون ذلك.
- كذلك منهم من كان يلازم النبــي ﷺ ويقــيم بجانبــه، ويــشاهد الأسباب التي دعت إلى نزول الآية، ومنهم مــن لــيس كــذلك؛ ومعرفة أسباب التنزيل من أكبر ما يعين على فهم المقصود مــن الآية، والجهل بها يُوقع في الخطأ.
- كذلك اختلافهم في معرفة عادات العرب في أقــوالهم وأفعــالهم، فمن عرف عادات العرب في الحج في الجاهلية استطاع أن يفهم آيات الحج أكثر ممن لم يعرف. وكذلك الآيات التي وردت فــي التنديد بمعبودات العرب وطريقة عبادتهم لا يكمل فهمها إلا لمــن عرف ماذا كانوا يفعلون، وهكذا.
- ومثل هذا معرفة ما كان يفعله اليهود والنــصارى فــي جزيــرة العرب وقت نزول الآيات، ففيها إشارة إلى أعمالهم وردٌ علــيهم، وهذا لا يتم فهمه إلا بمعرفة ما كانوا يفعلون.

من ذلك ونحوه كان الاختلاف بين الصحابة في الفهم، وكــان التابعون ومن بعدهم – كما سنرى – أشد اختلافًا.

٢. السُنـــَّة

للسُنــَّة معنى في اللغة، ومعنى في اصطلاح الفقهـاء، ومعنــى عند الأصوليين؛ فالسُنَّة في اللغة هي الطريقــة المعتــادة المُحــافظ عليها، التي يتكرر الفعل بموجبها. ومن ذلك قوله تعالى:

﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾

(الأحزاب: ٦٢)

وسُنَّة الإنسان هي طريقته التي يلتزم بهـا فيمـا صــدر عنــه، ويحافظ عليها، سواء أكان ذلك فيما يُحمد عليه، أو يُذم.

وفي اصطلاح الفقهاء، السُنَّة هي ما كان مــن العبــادات نافلــة منقولة عن النبي ﷺ، أي ما ليس بواجب منها. وقد تُطلق الكلمة عند بعضهم على ما يقابل «البدعة» فيقال: فلانٌ على سُنَّة، إذا عمل وفق عمل النبي ﷺ، وفلانٌ على بدعة، إذا عمل على خلاف ذلك.

أما عند الأصوليين، فالسُنَّة هي ما صدر عــن النبــي ﷺ غيــر القرآن، من قول أو فعل أو تقرير. والتقرير هو ما أقره من أفعــال صدرت عن بعض الصحابة بسكوتٍ منه مع دلالة على الرضــا، أو بإظهار الاستحسان والتأييد. وبهذا المعنى تُعتبر السُنَّة دليلاً من أدلة الأحكام، ومصدرًا من مصادر التشريع[٤٠].

بالسُنَّة يكتمل منهج الإسلام ويتيسر زاد الطريق؛ فهي جــزءٌ لا يتجزأ من وحي السماء، بدليل قوله تعالى:

﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۞ إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾

(النجم: ٣، ٤)

وهي المأمور بإتباعها بكثرة من آيات القـرآن كيمـا يكتمـل الإيمان[٤١]؛ وهي المحققة لمعنى نبوة الحبيب المـصطفى والتـسليم برسالته والتصديق له فيما بلغ عن ربه.

لهذه الأسباب احتل الحديث النبوي المكانة الثانية– بعد القـرآن– كمصدر للتشريع الإسلامي، ولهذا أيضًا اختص المسلمون الحـديث النبوي بعلم قائم بذاته هو علم مصطلح الحديث، هدفه تنقية صـحيح الحديث من موضوعه، وهو علم له أصول وقواعد استبق بها أئمـة الحديث علماء وفلاسفة التاريخ الذين تصدوا بعد ذلك لبنـاء مـنهج لتصحيح الرواية أو النقل[٤٢].

بل إن مدار أكثر الأحكام الشرعية في الإسلام على الـسُنَّة، لأن كثيرًا من الآيات القرآنية جاءت مجملة أو مُشكلة أو مطلقـة، فكـان تفصيلها وبيانها وتقييدها في الحديث. قال «الشاطبي» ***Al-Shatibi*** (ت:٧٩٠): «السُنَّة راجعة في معناها إلى الكتـاب؛ فهـي تفـصيل مجمله وبيان مشكله وبسط مختصره لأنها بيانٌ له»[٤٣]. وعلى هـذا يمكن تقسيم أحكام السُنـَّة من حيث النوع على النحو التالي:

- أحكام موافقة لأحكام القرآن ومفصّلة لمجمله، ومن ذلك: الـسُنَّة التي بينت مناسك الحج، ونصاب الزكاة ومقدارها، ومقـدار مـا يُقطع من يد السارق، وأوقات الصلاة وهيئاتها، ... إلخ؛ فـالقرآن في هذا كله لم يتعرض كثيرًا للتفاصيل الجزئيـة، إنمـا اتـسمت أحكامه بالعمومية:

﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ﴾

(في أكثر من موضع من آيات القرآن، ومنها: البقرة ٤٣، النساء: ٧٧، النور: ٥٦)

﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾

(آل عمران: ٩٧)

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾

(المائدة: ٣٨)

وقد قام الرسول ﷺ بتفصيل ذلك وتوضيحه بقوله وفعله.

- أحكام مقيدة لمطلق القرآن. ومثال ذلك ما جاء في القرآن من إطلاق لجواز وصية المرء في ماله قبل وفاته:

﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾

(النساء: ١١)

فكلمة «وصية» وردت في النص مطلقة. ومقتضى ذلك جواز الوصية بأي مقدار كان، لكن الرسول ﷺ قيّدها في الحديث المشهور عن «سعد بن أبي وقاص» ***Sa'd Ibn Abi Waqqas***، حين سأله وهو مريض: «يا رسول الله، إني قد بلغ بي من الوجع ما ترى، وأنا ذو مالٍ ولا يرثني إلا ابنة لي، أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال: لا، قلت: فالشطر يا رسول الله؟، فقال: لا، قلت: فالثُلث يا رسول الله، قال: الثُلث والثُلث كثير– أو كبير– إنك أن تذر ورثتك أغنياء خيرٌ من أن تذرهم عالة يتكففون الناس ...»[٤٥].

- أحكام تُخصّص العام، ومثالها ما ورد عن «عبد الله بن مسعود» ***Abd-Allah Ibn Mas'ud*** أنه قال: لما نزلت

﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾
(الأنعام: ٨٢)

شق ذلك على المسلمين، فقالوا: يا رسول الله، أينا لا يظلم نفسه؟، فقال: ليس ذلك، إنما هو الشرك». وقد استدل ﷺ على ذلك بالآية:

﴿يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾
(لقمان: ١٣)

- أحكام سكت عنها القرآن وجاءت بها السُنَّة، كتحريمه ﷺ لأكل لحوم الحُمر الأهلية والخيل والبغال، وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير. وهنا تستقل السُنَّة بالتشريع بدليل قوله ﷺ: «ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه».

لقد أفاد المسلمون من هذه الأحكام بقدر ما استفادوا من أحكام القرآن وتعاليمه، بل لقد كانت رحلات الأئمة وطوافهم في الأمصار – بغية التحقق من صحيح الحديث وتمييزه عن موضوعه – من كبريات الأسباب التي أدت إلى نشر الثقافة في العالم الإسلامي وتبادل الآراء والاختلاف بشأنها. هذا فضلاً عما استجد من أحداث ومواقف بعد انقطاع الوحي دون نص صريح للتعامل معها في القرآن والسُنَّة، وما واجهه المسلمون من ثقافات غريبة نتيجة اتساع رقعة العالم الإسلامي، الأمر الذي أدى إلى تأصيل الإجماع والاجتهاد كمصدرين جديدين من مصادر التشريع، وبروز الفرق الإسلامية المختلفة التي لا زالت قائمة حتى اليوم.

ب – الفتوحات: الامتزاج واستيعاب الآخر

١. بين الإسلام والمسلمين

تُوفي الرسول ﷺ (٥٧٠– ٦٣٢ م)، ولم يتعد الإسلام جزيرة العرب، وكان قد بدأ بدعوة الأمم المجاورة ومناوشتها. ولم تمض على وفاته سنوات قليلة حتى استطاعت جيوش المسلمين– في عهد الخليفة «عمر بن الخطاب» رضي الله عنه– أن تقيم دعائم إمبراطورية ضخمة؛ ففتحوا الشام ومصر والعراق وفارس، ثم اتسعت رقعة الدولة الإسلامية إبان فترة الحكم الأموي (٦٦١– ٧٥٠) والعباسي (٧٥٠– ١٢٥٨)، لتمتد من المحيط الأطلسي إلى ما وراء حدود الهند والتركمنستان، ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية.

ولم يكن هذا العمل السياسي الفذ نتيجة لحظة عابرة وغامضة مرّ بها العقل العربي منتشيًا بقدراته، أو رغبة في الاعتداء والسلب وإشباع نشوة التفوق والسيطرة ....، إنما كان نتيجة روح جديدة، وعقلانية جديدة، بثهما في الجسد العربي دينٌ كَمُلت مبادئه، واستقام منهجه لمن اعتنقوه في حياة المُبشر به. قال تعالى:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾ (المائدة: ٣)

لقد بكى «عمر» حين سمع هذه الآية يتلوها رسول الله ﷺ، وقد أدرك أن الوحي قد انتهى، وأن الرسول قد قَرُب أجله، فرُفعت الأقلام وجفت الصحف، لكنه أدرك كذلك أن الرسول ﷺ قد أدى

رسالته كاملة، وأصبح الإسلام دينًا كَمُلت آياته وصار نعمة مهداة، وتنفيذه في أيدي المسلمين القائمين بعبء الحياة، وتحقيقه على كاهل الأمة الإسلامية التي ورثت هذه التركة وتلك الرسالة.

والحق أن هذه اللمحة العُمَرية لتحمل في طياتها إجابة جزئية عن السؤال الخاص بأسباب تدهور الحضارة العربية الإسلامية، وتخلف المسلمين عن اللحاق بركب التقدم الحضاري رغم بقاء الإسلام بينهم بذات منهجه وأحكامه. وفحوى هذه الإجابة أن ثمة تفرقة ضرورية بين الإسلام من جهة، والمسلمين من جهة أخرى؛ فالإسلام هو ذلك الدين القيِّم الذي تحدثنا عنه من قبل، أما المسلمين فهم أولئك الذين اعتنقوا الإسلام دينًا بكل أبعاده الإيمانية والتطبيقية، وكما أن نية الإيمان قد تصدق وقد لا تصدق، فكذلك التطبيق قد ينجح وقد يفشل؛ وبقدر ما تتأرجح درجة الإيمان بين الكمال والنقص، تتأرجح درجة التطبيق بين الصواب والخطأ. وبعبارة أخرى، الإسلام دينٌ له قواعد وأسس وتعاليم أولية ثابتة، يُحرّكها الفهم والعقل، ويُحييها العلم والفحص والبحث، ويُنعشها الإنسان بنوعيته وسلامة صفاته، فهي في حاجة إلى تحقيقها في الوجود وتنفيذها في الحياة، ولابد أن تتواجد مع الفرد والجماعة والأمة كي تُفرز نتائجها وتُفصح عن معانيها. أما المسلمون– وكثيرٌ منهم لا يتعدى بإسلامه دائرة الاسم أو الوراثة الشكلية فقط – فهم أناسٌ يحملون الهوية الإسلامية، وهم– كبشر– قابلون للتغير والتغيير، للاتفاق والاختلاف، للصعود والهبوط. فلئن تجاوزنا إذن وقلنا أن

الإسلام هم المسلمون أنفسهم، ولصقنا الإسلام بهم لصوقًا لا مبـــرر له، فقد ربطنا عن جهالة بين الإسلام وبين ما يفعله المـــسلمون فـــي كل زمان ومكان؛ وتلك هي نظرة بعض مفكري الغرب، الـــذين إذا ما رأوا المسلمين ضعفاء خاضعين كُسالى جاهلين، يقولون أن هـــذا هو الإسلام يحمل في طياته هذه الـــصفات، ويـــؤدي إلـــى المهانـــة والمذلة(٤٦).

خذ مثلاً سلوك بعض المسلمين في تعدد الزوجات لمطلق إشباع رغباتهم وشهواتهم، أو سلوكهم في استخدام حق الطلاق دون قيد أو شرط، ودون سابق إنذار ولا مبرر، ودون فهـــم أو وعـــي لحقيقـــة الإسلام؛ لا شك أن نظرة غير المسلم إلى هذه السلوكيات إنما تُلقـــي بالتبعة على الإسلام وأحكامه، بينمـــا الإســـلام بـــرئ تمامًـــا مـــن هذه التهمة النكراء. يقول تعـــالى– فيما يتعلق بتعدد الزوجــــات–

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ﴾

(النساء: ٣)

فهناك شروط أساسية في السماح بتعدد الزوجات، وهـــي شروط فيها الحماية العائلية والاجتماعية، وفيها وقاية من الوقوع فيما هـــو شر من تعدد الزوجات، وفيها المحافظة على الأخلاق والصحة مـــن العار، وفيها الرعاية الشريف لبنات حواء. أما الطلاق فقد قال فيـــه الرسول ﷺ: «أبغض الحلال عند الله الطلاق». فالطلاق حِلٌ إنساني

سلمي من شقاق لا خروج منه، وهو إرضاء للضمير الحي في عدم التقيد والتقييد بحياة لا سعادة فيها ولا طمأنينة، وهو إعطاء كل ذي حق حقه في الحرية التي لا ظلم فيها: الطلاق ليس حقًا مطلقًا للرجل، لكنه حكم فيه مسئولية دينية أمام الله والمجتمع[٤٧].

خذ أيضًا ممارسات المسلمين السياسية، وتصورهم الخاطئ لفكرة تنصيب الحاكم وعلاقته برعيته بعد انقضاء عهد الخلافة الراشدة (٦٣٢- ٦٦١ م)؛ فأول ما تقع عليه عيناك هو ذلك النزوع الجامح من قبل البعض نحو الاستئثار بالسلطة وكأنها حقٌ وراثي مشروع لهم لا تحكمه الصلاحيات وموضوعيتها، ولا تنقضه حقوق الرعية في المراجعة والاختيار، حتى ليندر- عبر مجمل تاريخ العرب والمسلمين- أن تجد حاكمًا أو مسئولاً وقد ترك منصبه طواعية؛ فالحاكم باقٍ ما بقى حيًا أو قويًا بعصبيته، والحكومة باقية ما بقى الحاكم راضيًا عنها، وما دامت تؤدي له فروض الولاء والطاعة آناء الليل وأطراف النهار!. وثاني ما تراه في الحياة السياسية للمسلمين- وكنتيجة مباشرة للمظهر الأول- هو ذلك التقديس المبالغ فيه لشخص الحاكم وأفكاره، أو للمسئول وتوجهاته في أي موقع كان؛ فصاحب السلطان السياسي هو في الوقت ذاته، وبسبب سلطانه السياسي، صاحب «الرأي»، لا صاحب «رأي» (بغير أداة التعريف) بحيث لا يمنع رأيه هذا أن يكون لغيره من الناس آراؤهم[٤٨]. الحاكم في ثقافة العرب والمسلمين هو البطل الذي يصنع التاريخ، ولو أردنا تعبيرًا أكثر دقة لاستعرنا الوصف الذي

خلعه عليه الفيلسوف الاسكتلندي «توماس كارليل» ***T.Carlyle*** (١٧٩٥– ١٨٨١) حين قال: «إنه فريد، رسول من قِبَل عالم الغيب للإنسانية... إن ما ينطق به من كلمات ليست لأحدٍ غيره، كلماته نابعة من جوهر الحقائق، إنه يرى باطن كل شيء، أقواله نوع من الإلهام، خرج علينا من قلب العالم ومن أحشاء الكون، جزءٌ من الحقائق الجوهرية للأشياء»(٤٩). وهكذا، فإذا نزلت الأخبار والأوامر والنواهي من أهل الطوابق العُليا إلى أهل الطوابق السفلى «... فالسعيد من قابل الأخبار بالتصديق والتسليم، والأوامر بالانقياد، والنواهي بالتعظيم»(٥٠).

وكل ذلك في الحقيقة ليس من الإسلام في شيء؛ فقد انتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى ولم يتعرض لمن يتولى الخلافة من بعده، ولم يوص بمن يقوم بأمر المسلمين بعد وفاته، إذ لا وراثة للحكم في الإسلام، بل لقد شدّد على أهمية الشورى فقال «ما تشاور قوم قط إلا هُدوا لأرشد أمرهم»، تحقيقاً للآية الكريمة:

﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾

(الشورى: ٣٨)

كما حذر من السعي إلى تولي الإمارة قائلاً: «إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خِزيٌ وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها». وحين تولى «أبو بكر» ***Abu Bakr*** (٥٧٣– ٦٣٤ م) الخلافة، خطب في الناس قائلاً: «أيها الناس: إني قد وُليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن صدفت فقوموني ...»،

ثم قال: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله والرسول فلا طاعة لي عليكم...».

ما نود قوله بتفرقتنا بين مفهوم الإسلام ومفهوم المسلمين، وما تؤكده الأمثلة النوعية التي ضربناها، انه إذا كانت ثمة أسباب لتدهور الحضارة العربية الإسلامية، ولصورة التخلف المشينة التي يبدو عليها المسلمون اليوم، فإن مرد هذه الأسباب ليس إلى الإسلام كدين، وإنما إلى التطبيقات الخاطئة لتعاليمه، أو بالأحرى لامتناع التطبيق وتزييفه، وإلا ما تمكن الرسول ﷺ وصحابته، ومن هم أقرب إليهم روحًا وعقلاً وزمانًا، من إقامة صرح الحضارة العملاق الذي نتحدث عنه. وربما اتضح هذا المعنى من قصة يرويها الدكتور «زكي نجيب محمود» ***Zaki Naguib Mahmoud*** (١٩٠٥– ١٩٩٣) في كتابه «تجديد الفكر العربي»، إذ كتب يقول:

«لقد حدث أن ورد ذكر الإسلام– بتعميم مجرد من تفصيلاته– ذات يوم حين كنت في مجموعة من أساتذة الجامعات بالولايات المتحدة الأمريكية، وأحسست في الوجوه شيئًا من الرفض الصامت، وسرعان ما تهيأ الظرف ليُطلب إليّ أن أذكر شيئًا من التفصيلات التي تحدد الأركان العامة لهذه العقيدة، وفعلتُ، فقال قائل منهم: إنه لو كان هذا هو الإسلام، أفنكون إذن مسلمين ونحن لا ندري؟. وتذكرت عندئذ ما قد لاحظه أحد أعلامنا– وربما كان هو الإمام 'محمد عبده' ***Muhammad Abduh*** (١٨٤٩– ١٩٠٥)– من أنك قد تجد في بعض البلاد الأوربية مسلمين بغير إسلام، كما قد تجد في

بعض البلاد العربية إسلامًا بغير مسلمين، أي أن الإسلام مجموعة من القيم التي لا أحسب عاقلاً على وجه الأرض يرفض شيئًا منها من حيث هي مثلٌ عليا... وربما وجدت بين من يرفضون الإسلام كفكرة مجردة من يعيشون تلك المُثل بالفعل، ووجدت بين من يعتنقون هذا الإسلام نفسه كفكرة مجردة، من لا يعيشون من قيمه شيئًا»[٥١].

لا ينبغي إذن أن نحمل الخطأ على الإسلام وأبناؤه بعيدون عنه، ولا يُلام الإسلام ومعتنقوه غير مخلصين له أو خارجون عليه، ولا يُنتقد الإسلام وأحكامه مُعطلة: إنما يُحمل الخطأ على المسلم، الذي يعرف أنه مسلم، لكنه لا يعرف الإسلام ومطالبه، فبينه وبين الإسلام مسافة معرفته وجود الإسلام في نفسه!.

٢. انطلاقة المزج بين الأمم

أدت الغزوات والفتوحات العربية إلى عملية مزج قوية بين العرب وغيرهم من الأمم الأكثر تقدمًا وحضارة، حيث كانت الشام– على سبيل المثال – إقليمًا رومانيًا يتثقف بثقافة الرومانيين، ويدين بالنصرانية بعد أن تعاقبت عليه مدنيات مختلفة. وكانت مصر بموقعها الجغرافي المميز مهدًا للحضارات القديمة، لاسيما وأن بها الإسكندرية: مجمع المذاهب الفلسفية والطوائف الدينية المتباينة. ولم تقتصر عملية المزج على الآراء العقلية فقط، بل امتدت لتشمل أيضًا العقائد الدينية والنظم الاجتماعية والاقتصادية، فضلاً عن الامتزاج الجيني البيولوجي.

ساعد على هذا المزج جملة أمور، أهمها[٥٢]:

- تعاليم الإسلام السمحة في الفتح.
- دخول كثير من أهل البلاد المفتوحة في الإسلام.
- الاختلاط بين العرب وغيرهم في سكني البلاد.

وكنتيجة مباشرة لهذه العوامل، أصبح الإسلام بوتقة تنصهر فيها ثقافات وفلسفات ونُظم وقوانين وآمال ولغات مختلفة، حتى لتنظر إلي الحياة الفكرية وقتئذ فتراها كالبحر: «سطحه على كثير من التجانس؛ فالماء قوامه أينما وجهت البصر في أرجائه، لكنك تغوص تحت السطح التماسًا لدروب الحياة الكامنة فيه، فإذا هي على درجة من الصراع وشدة التباين، حتى لتعجب كيف تكون هذه الأحياء المتقاتلة المتعارضة مكنونات بحر واحد»[٥٣]. وبعبارة أخرى، أصبح الإسلام في ظل الفتوحات كشجرة ضخمة واحدة، تراها فتعرف هويتها ، وتدرك للوهلة الأولى ثباتها ورسوخ جذورها، لكنها في الحقيقة تكابد تفاعلات وتغييرات داخلية وخارجية متصلة. وإذا كان من طبيعة الشجرة – ككائن حي– أنها تتغذى على ما يلائمها، وتستلزم مناخًا صالحًا لحياتها ونموها، ومن ثم تزدهر بأوراقها وثمارها، فقد يحدث أحيانًا أن تصادف من الغذاء ما تعجز عن تمثله، أو تصادف مناخًا يؤخر نموها، فتبدو حينئذ ذات أوراق ذابلة متساقطة. وأحسب أن شجرة الإسلام قد تمثلت كل ما تلقته من ثقافات وفلسفات وعلوم، فاتسعت وتنوعت دائرة إنتاجها، لكنها

تراجعت في النهاية أمام مناخ فاسد لم تستطع تحمله، وإن ظلت لديها القدرة على تجاوزه.

والحق أن صورة الشجرة هنا ليست «بارمينيدية» ***Parmenidian***، لأنها تتغير وتتحرك بالفعل، كما أنها ليست بالتأكيد «هيراقليطية» ***Heraclitian***، لأنها– بخلاف نهر «هيراقليطس»– تبقى هي بعينها طوال التغيير المتصل الذي تجتازه[٥٤]، ولذا نقول أنها شجرة «نيوتروسوفية» ***Neutrosophic tree***.

٣. حركة الترجمة

ما من ثقافة محلية بلغت مرحلة العالمية إلا وكانت عالميتها نتيجة تفاعلها مع الثقافات الأخرى تأثرًا وتأثيرًا. وسبيل ذلك هو الترجمة؛ إذ هي الوسيلة الأساسية التي يتم من خلالها الاتصال الفكري بين أمم مختلفة، وهي التي تشكل أساس التلاقح والإنتاج العقلي بين أجيال متلاحقة ومتباينة من بني الإنسان. هكذا فعل العرب المسلمون إبان يقظتهم في عصر الإسلام الذهبي، وهكذا أيضًا فعلت أوربا في عصر النهضة التي بدأت بالعصر المدرسي وبلغت ذروتها خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين.

من خلال الترجمة استطاعت الحضارة العربية الإسلامية استيعاب الآخر عقليًا، بعد أن أتاحت لها الفتوحات استيعابه مكانيًا وتنظيميًا؛ ويعني الاستيعاب في الحالة الأولى القدرة على تمثل أفكار

الآخرين والاختلاف معها والإضافة إليها؛ في حين يعني في الحالة الثانية عبقرية التعامل مع الآخر، لا من منظور هيمنة القوة، وإنما من منظور ديني سياسي يكفل حرية العقيدة والرأي، ويُفسح مكانًا للتعددية– بكافة معانيها – في مجتمع كبير واحد[٥٥]، تحقيقًا للآيات الكريمة:

﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾

(الكافرون: ٦)

﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾

(يونس: ١٩)

﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾

(هود: ١١٨)

وعلى الرغم من أن حركة الترجمة إلى العربية قد ارتبطت تاريخيًا بالعصر العباسي ***Abbasid age***، وبصفة خاصة عصر الخليفة «المأمون» ***Abu Jafar al-Ma'mun Ibn Harun*** (٧٨٦– ٨٣٣)، إلا أن ثمة إرهاصات قوية لها قبل ذلك على امتداد الشرق الأوسط؛ ففي عهد الأمويين ***Umayyads*** – الذين حكموا من دمشق ***Damascus*** – شملت الإمبراطورية الإسلامية مناطق شاسعة – بما فيها مصر، وسوريا، وفارس – كانت خاضعة للتأثير الهيليني ***Hellenism*** منذ زمن الإسكندر ***Alexander*** (~ ٣٥٦– ~ ٣٢٣ ق.م). وقبل القرن التاسع كان الحكم الإسلامي قد وصل

إلى كشمير **Kashmir** في الشرق، وخـوارزم **Khwarazm** فـي الشمال. وقتئذ بدأت الترجمة بأمر من «خالد بن يزيد بن معاويـة» **Khalid Ibn Yazid Ibn Muawiyya** (٦٣٥- ٧٠٤)، الـذي طلب من بعض اليونانيين المقيمين بمصر نقل بعض الكتب اليونانية في صناعة الكيمياء إلى اللغة العربية. على أن حركة الترجمة عنـد الأمويين لم تكن سوى محاولات فردية تموت بموت القـائمين بهـا، كما أنها اقتصرت فحسب على العلوم العمليـة كالـصنعة والطـب والنجوم[٥٦].

وفي العهد العباسي المبكر، كانت الإدارة العُليا للـبلاط الملكـي ذاته في أيدي المثقفين الفارسيين، الذين نالوا نفـوذًا ورعايـة مـن الحكام العباسيين، والذين مالت بهم اهتماماتهم العقلية إلـى أشـكال مختلفة من التعليم العلماني **Secular learning**، وإلـى معالجـة مسوغة لفهم مسائل المعتقد الديني. ولقد عمل بعـضًا مـن هـؤلاء الموظفين كمترجمين، خصوصًا من الفارسية، كمـا شكلوا بصفـة عامة جزءً هامًا ومؤثرًا سياسيًا من الصفوة المفكرة في بغداد.

بل إن ثمة مجموعتين أخريين احتوتهما الإمبراطورية (تمركزتا أساسًا في سوريا، والعراق، وفارس)، تمسكتا بالتقليد الراسخ للتعلـيم السرياني **Syriac** المتأثر بالهيلينية؛ الأولـى كانـت مؤلفـة مـن الفيزيائيين وعلماء اللاهوت المسيحيين، الـذين واصـلوا متـابعتهم لاهتماماتهم بالمنطق والفلسفة اليونانيين فـي المـدارس الرهبانيـة المبعثرة **Scattered monastic schools**؛ أمـا الثانيـة فكانـت

مؤلفة من صابئة حران الوثنيين ***The pagan Sãbians of Harran*** – في مملكة العراق الشمالية ***Northern Mesopotamia*** – وهم مجموعة سامية ***Semitic*** قديمة، ربطتهم ديانتهم المتعلقة بالنجوم بكل من علم التنجيم ***Astrology*** وعلم الفلك ***Astronomy*** الهيلينيين، وكذلك بالهرمسية ***Hermeticism***.

ومن هاتين المجموعتين كان المدرسيون الذين استطاع العباسيون تجنيدهم للاضطلاع بترجمة الأعمال الطبية والفلسفية والرياضية إلى العربية، سواء من نسخ سريانية موجودة من قبل، أو من اليونانية مباشرة[٥٧].

يمكننا إذن القول أن مسرح الأحداث كان مهيئًا – في مكان وزمان معينين – لحركة الترجمة التي انطلقت إبان العصر العباسي بسرعة لم يسبق لها مثيل. وكانت أهم الدوافع لذلك أن المسلمين قد أوغلوا في الحضارة وهي تستند إلى العلم، فالتمسوه عند أهله من أصحاب الحضارات العريقة السابقة. وأن الحركة الدينية قد بلغت في أواخر العهد الأموي شأوًا بعيدًا، فتكلم المسلمون في مسائل فلسفية (كالجبر ***Fate***، والاختيار ***Free will***)، وثار الجدل بينهم وبين غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى الذين عاشوا تحت مظلة الإسلام (كاليهودية ***Judaism***، والمسيحية ***Christianity***، والزردشتية ***Zoroastrianism***، والمزدكية ***Madianism*** ، والمانوية ***Manicheism***،... إلخ)، فكان لابد من تسلح المسلمين بالمنطق والفلسفة، ليس فقط بهدف الدفاع عن العقيدة الإسلامية،

ولكن أيضًا لتقديمها وتعريفها بعبارات مستعارة من ألسنة خصومها. وكانت نتيجة ذلك أن تكونت لدى المسلمين خميرة عقلية ضخمة، تركزت بصفة خاصة في العراق متعدد الثقافات، والذي تدين له بميلادها حركات اللاهوت والفلسفة والعلم الإسلامية.

إضافة إلى ذلك كان بعض خلفاء المسلمين- لاسيما «المأمون»- يميلون إلى العلوم الفلسفية، فشجعوا المترجمين على نقلها إلى العربية. وكان سخاؤهم في معاملة هؤلاء المترجمين كبيراً؛ فأنشأوا لهم المكتبات **{**مثل مكتبة «بيت- أو خزانة- الحكمة» ***House of Wisdom*** **(*****Bayt al-Hikma*****)}**، وأسبغوا عليهم الأموال، إلى حد أن «حنين بن إسحاق» ***Hunayn Ibn Ishaq*** **(*****Johannitius*****)** (٨٠٨- ٨٧٣) كان يتقاضى وزن ترجماته ذهبًا!. وكان ذلك خليقًا بأن يُغري المترجمين بالتسرع في الترجمة، لكن هذا لم يحدث، بل كانوا في العادة يلتزمون الدقة ويتوخون الأمانة فيما ينقلون، وكانوا يحرصون على أن تكون تحت أيديهم نسخ الأصل الذي ينقلون عنه، ويقسّمون الجمل إلى بنود وفصول وفقرات حتى يتيسر نقل معانيها إلى العربية في وضوح لا يحتمل اللبس. وتشهد شروحهم للأصل بأنهم كانوا على إلمام دقيق بالتعبيرات الدارجة والمصطلحات المألوفة في اللغة التي ينقلون عنها. أما ما بدا في بعض الترجمات من أخطاء فمرده إلى ثلاثة أمور[٥٨]:

- أن الكثير من كتب التراث اليوناني قد نُقل إلى السريانية من قبل، ووقع ناقلوه في أخطاء. فلما نقل العرب هذه الكتب من السريانية، انتقلت معها هذه الأخطاء إلى لغة العرب.
- أن مترجمي العرب كانوا كثيرًا ما يقنعون بنقل المعاني المهمة وإهمال ما عداها عن عمد، وليس عن جهل، أو سوء فهم. وعدم تقيدهم بالنص جعل الترجمة في بعض الحالات أوضح من الأصل الذي نُقلت عنه.
- أن أكثر المترجمين كانوا حريصين على أن يشرحوا أثناء الترجمة، وأن يُمحّصوا وينقدوا، وأن يضيفوا إلى الأصل من المعاني ما هدتهم إليها خبراتهم دون أن يهتموا بإرشاد القارئ إلى ما أضافوا إلى الأصل من معانٍ وأفكار.

وفيما عدا ذلك، اشتهر كثير من مترجمي العرب- من أمثال «حنين» ومدرسته، و«ثابت بن قرة» ***Thabit Ibn Qurra*** (٨٢٦ – ٩٠١)، و«قسطا بن لوقا» ***Qusta Ibn Luqa*** (٨٢٠- ٩١٢)- بالأمانة والدقة والقدرة على فهم الأصل والتعبير عنه بالعربية الواضحة الفصحى.

هكذا انتقل إلى التراث العربي الإسلامي تراث الأمم القديمة المتحضرة- لا سيما فارس والهند واليونان- واتصلت هذه الروافد كلها بثقافة الإسلام، وتفاعلت معه في ضوء خبرات العرب الحسية وتأملاتهم العقلية، فكان منها ذلك التراث الفلسفي العلمي الحافل بوجوه الأصالة والابتكار.

جـ- البنيان الداخلي

ما من دولة اتسعت فتوحاتها، وترامت أطرافها، وحافظت عليها، واستوعبت الفكر الوافد إليها تأثرًا وتأثيرًا وإبداعًا...، إلا كان ذلك مصحوبًا ببنيان داخلي قوي، له من القدرة على الحركة والتشكّل ما يتيح له مواجهة هبّات التطور والتغيير، وله من المرونة ما يجعله قادرًا على التكيف مع انفداحاته الباطنية، وعلى تلقي الأمشاج الخارجية وفرزها واستبقاء الصالح منها في ضوء احتياجاته الفعلية. ولسنا نعني هنا بالبنيان «نظام الحكم السياسي على امتداد عمر الإمبراطورية الإسلامية»، فقد كان في معظمه- كما ذكرنا- تطبيقًا مشوهًا لمبادئ الإسلام وأحكامه الحقيقية؛ إنما نعني بالأحرى جملة الخصائص العامة التي شكّلت العقلية الإسلامية وميزتها بفكرٍ أصيل يجمع بين العلم والفلسفة.

وأولى هذه الخصائص أن الإسلام لم يتناول الحقيقة بالتفكير النظري المجرد فقط، مثلما كان الحال بالنسبة لليونان، بل دفع المسلمين إلى النظر الواقعي المحسوس؛ فإذا كان«أرسطو» قد ذهب إلى أنه لا علم إلا بالكلي، فقد أعلن الإسلام في وضوح:

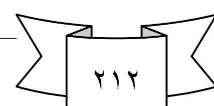
﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾

(الإسراء: ٣٦)

وإذا وصف الإسلام مَنْ لا يعقلون فإنه يصفهم بأنهم

﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾

(البقرة: ١٨ & ١٧١)



أي أنه يؤكد على أهمية الملاحظة كمطلب منهجي يرتبط بالعقل ارتباطًا وثيقًا، ومن ثم كانت الآيات التي ورد فيها ذكر الشمس والقمر والنجوم والرياح، بمثابة توجيه للمسلمين إلى البحث في الفلك؛ وكانت الآيات التي ورد فيها ذكر الأنعام وحيوانات البحر، دافعًا للبحث في الأحياء، ... إلخ. هكذا أيقظ الإسلام روحًا تجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء في فكر الإنسان، فظهر بذلك منهج الملاحظة والتجربة الذي بدأت به النهضة الأوربية الحديثة.

من جهة أخرى– وكخاصية ثانية– كانت الأمم السابقة تطلب من أنبيائها الإتيان بالمعجزات كشرط للإيمان: عصا موسى التي تلقف ما يأفكون، معجزة المسيح في إحياء الموتى، بل حتى حواريو المسيح بعد إيمانهم سألوه أن يُنزّل عليهم مائدة من السماء. أما في الإسلام فقد كان الإعلان الإلهي بإحلال العقل والمنطق محل الغيب واضحًا وصريحًا:

﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾

(النحل: ١٢٥)

لقد بلغت الإنسانية بالإسلام مرحلة النضج، فلم تعد في حاجة إلى أن تهتدي بظهور معجزة أو مبدأ خارق للطبيعة، ومن ثم كان مولد الإسلام يعني في الوقت ذاته مولد العقل الاستدلالي الجدلي بكل أبعاده.

أما الخاصية الثالثة المحورية للعقلية الإسلامية التي شكلها القرآن، فهي تصوير الإسلام للحركة الكونية المتدفقة:

﴿وَآيَةٌ لَّهُمْ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ۝ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ۝ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾

(يس: ٣٧، ٣٨، ٣٩)

وحتى التاريخ البشري يُنبهنا القرآن إلى أنه بدوره متحرك:

﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾

(آل عمران: ١٤٠)

وليست الحركة هنا مجرد حركة دائرية (كفكرة السنة الكبرى لدى «هيراقليطس»)، لكنها حركة متطورة متجددة:

﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾

(فاطر: ١)

بمعنى أن الحقيقة لم تقع كلها، ولكنها في سبيل أن تقع دائمًا. وقد تجلى هذا التصوير الحركي للكون– بما فيه العقل الإنساني– في ظهور الاجتهاد ***İjtihad* (*Effort*)** كمصدر ثالث من مصادر التشريع؛ فقد أعلن الإسلام ختم النبوة، وأن العلماء ورثة الأنبياء، ومن ثم لم تصبح الهداية موقوفة على انتظار مجيء النبي، وإنما هي متجددة وقائمة دومًا بفضل العلماء. وفي الاجتهاد لا– ولم– يؤخذ النص الديني كقاعدة أو مقدمة عامة، بحيث نقول – كما في القياس الأرسطي– أن ما ينطبق على العام ينطبق على الخاص،

وإنما القاعدة العامة أن التشريع الإلهي إنما وُجد لحكمة أو مصلحة، فإن كان الالتزام بالنص يؤدي إلى ضياع الحكمة أو المصلحة انتفى العمل بالنص. على سبيل المثال: إذا جاء النص الإلهي ملزمًا للناس بالوفاء بنذورهم:

﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾

(الحج: ٢٩)

فإن هذا النص لم يكن يصاغ في قاعدة عامة: «كل من نذر نذرًا لابد أن يفي به»، ثم في صيغة قياس أرسطي: «هذا الرجل نذر نذرًا، إذن لابد أن يفي به»؛ إنما كانت تراعى ظروف الأحوال الخاصة، فلا يجوز مثلاً الوفاء بنذرٍ في معصية الله. كذلك لم يبح الرسول ﷺ تسعير السلع، لأن في ذلك إكراهًا للبائع يتنافى مع حقه في الملك، ثم أفتى الفقهاء من بعده بجواز التسعير، لأنه لا يجوز للبائع ربحًا يضر به الناس. ومع انه ﷺ قد أجاز شهادة القريب لقريبه في أحكام المواريث- حيث كان الناس يؤثرون قول الحق في الشهادة على القرابة- فقد أفتى الفقهاء من بعده بعدم جواز ذلك، حيث أصبح بعض الناس يؤثرون الأقرباء على قول الحق، ... ألخ[٥٩].

بهذه العقلية اختلف مفكرو الإسلام وتفوقوا، وعرفوا أن تفوقهم في اختلافهم، وأن في اختلاف توجهاتهم العقلية والفقهية رحمة للمسلمين، وتأكيدًا للأوجه المتعددة والمتدفقة للحقيقة. وقد تنوعت جوانب وأسباب ونتائج الاختلاف؛ فهناك- من جهة أولى-

<u>**الجانب اللغوي**</u>، ومن أمثلته: اختلافهم في المفهوم اللفظي للمُحكمات والمُتشابهات من آيات القرآن، والذي أدى إلى القول بالتجسيم أو التنزيه، واختلافهم في التفسيرات اللغوية للقضاء والقدر، ومن نتائجه مشكلة الجبر والاختيار، واختلافهم حول مفاهيم «المؤمن» و«الفاسق» و«الكافر»، والذي أفرز مشكلة المنزلة بين المنزلتين، واختلافهم في معنى «الخروج» و«الإرجاء» و«الاعتزال»، والذي نشأ على إثره أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ... إلخ. ولا شك أن من أهم أسباب هذا الاختلاف هو تعدد الأجناس داخل الدولة الإسلامية، ما بين عرب أقحاح، هم مختلفون في بنياتهم اللغوية، وبين مهجنين ومولدين تناولوا هذا البنيان اللغوي واختلفوا فيه وعليه أيضًا أشد الاختلاف.

هناك- من جهة ثانية- <u>**الجانب السياسي**</u>؛ إذ انفجرت الخلافات السياسية بعد مقتل الخليفة الثالث «عثمان بن عفان» ***Uthman Ibn Affan*** (٥٧٤- ٦٥٦) رضي الله عنه، فتكونت نتيجة ذلك المذاهب والفرق الإسلامية: إن المذهب الشيعي ***Shi'ism*** بفلسفاته وفرقه المختلفة؛ كالإثنا عشرية[٦٠] ***Ithnã-ashariyya (Twelvers)***، والإسماعيلية[٦١] ***Ismailism***، والزيدية[٦٢] ***Zaidiyya (Fivers)***، إنما نشأ وتطور نتيجة لأصل سياسي، بل إن المذاهب اليونانية والغنوصية[٦٣] ***Gnosis*** إنما انقدحت في فلسفة الشيعة لتدعيم فكرة الإمام المعصوم ***The protected leader***، وكذلك الحال بالنسبة للخوارج[٦٤]

al-Khawarij والمعتزلة[٦٥] ***al-Mu'tazilah*** الذين كانت تحركهم توجهات سياسية. وأغلب ما حدث في تاريخ المسلمين من ثورات حيوية فكرية، إنما انقلبت إلى ثورات سياسية: الشيعة الكيسانية[٦٦] ***al-Kaysani Shi'a*** وخليفتها دولة القرامطة[٦٧] ***al-Qaramita***؛ الشيعة الإسماعيلية ***Ismailis*** وخليفتها دولة الفاطميين ***Fatimids***، ... إلخ.

من جهة ثالثة هناك **الجانب الاقتصادي** الذي بدأ يتجلى أيضًا في عهد «عثمان بن عفان»، حيث أدى شعور الطبقات الفقيرة بالحرمان إلى قيام التشيّع والتفاف جماهير كبيرة من الفقراء حول «علي بن أبي طالب» ***Ali Ibn Abi Talib*** (٥٩٩– ٦٦١) كرّم الله وجهه. وقد تمثل هذا بصورة صادقة حين سوّى «عليٌّ» بين أغنياء الصحابة وفقراء المسلمين، مما دعى «الزبير بن العوام» ***al-Zubayr Ibn al-awam*** (٥٩٣– ٦٥٦) و«طلحة بن عبيد الله» ***Talha Ibn Ubayed Allah*** (٥٩٦– ٦٥٦) إلى الانتفاضة ضد «عليّ» وإثارة الحرب الأليمة ضده. كذلك يُقال إن أساس قيام الكيسانية– وهي حركة كبرى في تاريخ الإسلام تفرع عنها ثورة القرامطة وثورة الزنج ***Negroes***– إنما كانت بسبب تسوية «المختار بن أبي عبيد» ***al-Mukhtar Ibn Abi Ubayd*** (٦٢٢– ٦٨٧) بين العرب والموالي في العطاء. وفي بعض النماذج التأريخية لنشأة المعتزلة القديمة أن أساس قيام المعتزلة كان عاملاً اقتصاديًا هو عدم رعاية السلطان لأموال بيت المال، وعدم توزيعها

بين المسلمين بالتساوي. وتُعلل نشأة القدرية ***Fatalism*** بذات التعليل، وربما كانت عبارة «معبد بن خالد الجهني» ***Ma'bid Ibn Khalid al-Jahni***: «إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم، ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله» هي أساس مذهب حرية الإرادة في العالم الإسلامي، وهي التي نشأت عنها المعتزلة فيما بعد[٦٨].

والحق أننا لا نستطيع أن ننكر أن كثيرًا من المسلمين قد شُغلوا بالدنيا بعد أن أقبلت عليهم بكل متاعها، ثم ما لبثوا أن اختلفوا عليها، وأراد كل أن يشرع لنفسه ولمنهجه في الحياة، فكان ذلك مدعاة لولوج أفكار ومناهج وفلسفات خارجية في المجتمع المسلم، حاول أصحابها– ونجحوا جزئيًا– في إقصاء بعض المسلمين عن دائرة الإسلام الحق. لكن ذلك لا يعني أن هذا الاختلاف– بالنسبة للغالبية العظمى– كان اختلافًا دينيًا عقائديًا، بل كان في الحقيقة اختلافًا لفظيًا حينًا، وطبيعيًا حينًا آخر، أو فلنقل اختلافًا في التفكير الديني لا في الدين ذاته؛ اختلافًا في الوسائل التي يُخدم بها الدين، أيها أجدى وأقرب إلى تحقيق منهجه وإبلاغ غايته.

على سبيل المثال، لم يختلف مسلم ومسلم في أن الحُكم جزءٌ من الدين، أي أن الإسلام شريعة وعقيدة؛ ولم يختلفوا في أن القرآن الموجود المحفوظ هو الذي يُحتكم إليه، ولكن رأى الشيعة أن «عليًا» أولى بالخلافة، في حين رأى الخوارج أن أي مسلم من أي جنس يصح الالتفاف حوله والعمل معه. فهل هذا الاختلاف هو اختلاف

ديني يتصل بجوهر العقيدة وتعاليم الشريعة؟، أم هو نـــزاع سياســـي كان يمكن فضّه بألف وسيلة إلا السيف؟.

ولم يختلف مسلم ومسلم في أن الله عدلٌ، وأنه حَكَم بإثابة الطائع ومعاقبة العاصي، وأخبرنا بذلك في كتابه العزيز، فكان ذلك وجوبًــا شرعيًا نركن إليه ونقف لديه. ثم ثار هذا الخـــلاف الـــسخيف بـــين المعتزلة والسنة: هل ذلك واجب على الله عقلاً أم لا؟.

يمكننا إذن القول أنه لا توجد فرق دينية بالمعنى الذي تتشعب به الأمة الإسلامية كما يتشعب نهر النيل في مجراه الأدنى إلى فــروع وترع، ولكن هناك مدارس فكرية أو مذاهب فقهيـــة، أو اختلافـــات تطبيقية محدودة. وعندما يُجرّد هذا الخلاف من العوامـــل الـــسياسية التي جمدته فبقى، أو ضاعفته فأساء، فـــسوف يبـــدو مـــن الأمـــور المعتادة(٦٩).

[٢-٤] – الثقافات الفلسفية في الإسلام

اجتمعت لدى المسلمين مجموعة متكاملة من الثقافـــات الفلـــسفية التي كان لها أبلغ الأثر في إثراء الحياة الفكريـــة الإســـلامية علـــى امتداد قرونها المزدهرة من جهة، وفي التعبير عن أصـــالة الفكـــر الإسلامي وطابعه المميز من جهة أخرى. ومن الصعب قطعًا تقـــديم عرضٍ مفصل لهذه الثقافات– ذات الأبعاد المتعددة– فـــي وريقـــات قلائل هي المتبقية من هذا الفصل، ولذا نكتفي فقط بالإشـــارة إلـــى

أنواعها وملامحها الأساسية، تمهيدًا لعرض نماذج تفصيلية توضح السمة النيوتروسوفية لها خلال الفصل الثالث.

يحصر الدكتور «علي سامي النشار» هذه الثقافات في كتابه «*نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*» في ستة أنواع، وهي[٧٠]: الفلسفة الإسلامية، التصوف الإسلامي، علم الكلام، علم أصول الفقه، علم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ، وفلسفة النحو.

فلننظر إذن في كل منها بإيجاز:

أ – فلسفة فلاسفة الإسلام

انتقلت فلسفة اليونان– بكافة مذاهبها – إلى العالم الإسلامي عبر عملية تطبيع ***Naturalization*** شاملة وناضجة، وصفها أحد المؤرخين بأنها «الحدث الأكثر دهشة في تاريخ الفكر»[٧١]. وربما كان مبعث الدهشة– فيما أعتقد– هو قدرة العقل العربي الإسلامي على تلقي الثقافة الوافدة وامتلاك نواصيها، ومن ثم توجيهها بما يوافق بيئته المحلية المغايرة لتلك التي أفرزت الفكر اليوناني من قبل؛ أعني في ضوء اهتماماته ومشكلاته وتساؤلاته الخاصة، فضلاً عن اختياراته الحرة في محيط ثقافي عقلي يتسم بالكثرة والتعدد.

ونعني هنا بفلاسفة الإسلام أولئك الذين آلوا على أنفسهم نقل– وشرح وتمحيص– كبريات المذاهب اليونانية القديمة – للقارئ العربي المسلم، والذين كانوا على وعي تام بأنهم إنما يواجهون نمطًا غريبًا من الفكر، جاء إليهم لا كقوة غازية منطلقة من حصن قوي في الإسكندرية، وأنطاكيا ***Antioch*** (غرب سوريا)، وحران

Harran (شمال العراق)، وإنما كضيف مدعو. ورغم الحذر المبكر من ذلك الضيف بسبب الهوة التي بدت سحيقة بينه وبين عقائد الإسلام، إلا أنه سرعان ما أثبت أن له جاذبية لدى أصحاب البيت تتجاوز حدود الوعد بقدراته العملية، وهو ما تجلى في كتابات طائفة من المفكرين الإسلاميين الأقوياء، الذين أخلصوا لوجهة النظر الهيلينية إزاء عالم المادة والفكر والقيم، بل والتزموا بها تمامًا، أمثال: «الكندي» ***al-Kindi (Alkindus)*** (٨٠١– ٨٧٣)، و«الفارابي» ***al-Farabi (Alpharabius)*** (٨٧٠– ٩٥٠)، و«ابن سينا» ***Ibn-Sina (Avicenna)*** (٩٨٠– ١٠٣٧)، و«ابن باجه» ***Ibn-Bajja (Avenpace)*** (١٠٩٥– ١١٣٨)، و«ابن طفيل» ***Ibn-Tufail (Abubacer)*** (١١٠٥– ١١٨٥)، و«ابن رشد» ***Ibn-Rushd (Averroes)*** (١١٢٦– ١١٩٨)، وغيرهم[٧٢].

اشتغل هؤلاء جميعًا بمنهج تنسيقي، حاولوا في ضوئه التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية، ثم حاولوا التوفيق بينها وبين عقائد الإسلام، واصطنعوا في هذا كل وسيلة ممكنة، فجاء مشروعهم مزيجًا من الأرسطية ***Aristotelianism***، والأفلاطونية ***Platonism***، والأفلاطونية المحدثة ***Neo-Platonism***. لكنه في الحقيقة بدا لآخرين مشروعًا مبتسرًا وناقصًا ومشوهًا، وكان لابد من التصادم الحاد فيما بين الفلاسفة أنفسهم من جهة، وفيما بينهم وبين الرافضين للعبث بشريعة الإسلام انطلاقًا من نظرة عقلية خالصة، والذين رأوا في الفكر الوافد خطرًا يهدد سلامة العقيدة من جهة

أخرى. ولقد بلغ هذا التصادم ذروته حين أصدر الإمام «أبو حامد الغزالي» **al-Ghazali** (١٠٥٨–١١١١) كتابه ذائع الصيت «*تهافت الفلاسفة*» ***Incoherence of the philosophers***.

في هذا الكتاب يبدأ «الغزالي» حواره الجدلي بالإشارة إلى أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة يستلزم باعًا طويلاً: «فإن خطبهم طويل، ونزاعهم كثير، وآراؤهم منتشرة، وطرقهم متباعدة متدابرة...»[٧٣]. ثم يبدأ في تحديد نقاط الخلاف بينهم– أي الفلاسفة– وبين غيرهم من الفرق الأخرى، فيحصرها في ثلاثة أقسام:

١. قسمٌ يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد، كتسميتهم صانع العالم– تعالى عن قولهم– جوهرًا، مع تفسيرهم الجوهر بأنه موجود لا في موضوع، أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوم يقومه. ويُحجم «الغزالي» عن الخوض في هذا القسم لأنه يستلزم مجالاً آخر هو مجال الدراسات اللغوية والفقهية[٧٤].
٢. قسمٌ لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين، ولا تقتضي ضرورة تصديق الأنبياء والرسل– صلوات الله عليهم جميعًا– منازعتهم فيه؛ كقولهم إن الكسوف القمري عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس، من حيث أنه يقتبس نوره من الشمس ... ولا يخوض «الغزالي» في هذا القسم أيضًا لأنه لا يمس صميم العقيدة[٧٥].
٣. قسمٌ يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدوث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان. وقد

أنكروا جميع ذلك. ولذا يجعل «الغزالـــي» هـــذا القـــسم محـــور كتابه[٧٦].

ويحصر «الغزالي» مجموع أغاليط الفلاسفة– في قسم الإلهيات– في عشرين مسألة، يحكم بتكفيرهم في ثلاث منهـــا، وتبـــديعهم فـــي بقيتها؛ والمسائل الكُفرية الثلاث هي[٧٧]:

١. مسألة قولهم إن العالم المادي أزليٌ قـــديم، وأن الجـــواهر كلهـــا قديمة.
٢. قولهم إن الله تعالى لا يحيط علمًا بالجزئيات الحادثة، وأنه يعلـــم فقط الكليات.
٣. إنكارهم لبعث الأجساد وحشرها.

ومجمل ما نخرج به من موقف «الغزالي» أنه وإن كان من أشد المعارضين للفلسفة اليونانية في تـــاريخ الفكـــر الإســـلامي، إلا أن معارضته لم تتجاوز حدود الجانب الإلهي منها، أما ما ســـوى ذلـــك من نتاج الفلاسفة؛ كالرياضيات والمنطق وعلـــم الطبيعـــة ...، فلـــم يتطرق إليها بالهجوم أو التفنيد، بل لقد حث عليها في العديـــد مـــن كتبه، وكانت مقدمته التي استهل بها كتابه المؤثر في الفقه الإسلامي «المُستصفى» ***al-Mustasfa*** بمثابة النقطة المحورية فـــي تـــاريخ المنطق في الإسلام، حيث برهن على أنه بدون المنطـــق، لا يمكـــن للمرء أن يتأكد من أي جزء من المعرفة، ســـواء أكانـــت دينيـــة أو دنيوية، نظرية أو عملية. ولعل هذا الموقف للغزالي ينبع من فهمـــه للمنطق كأداة، أو كميزان توزن به الحجج دون أن يأسر مـــستخدمه

في أي معتقد يخالف توجهاته الفكرية والدينية[٧٨]. ولقد دفعه هذا الموقف المتوازن إلى التحذير من خطرين مترابطين ومتقابلين: الأول خطر أن يرى بعض الناس دقة البراهين الرياضية والمنطقية عند الفلاسفة، فيحسن الظن بجميع علومهم مع أن دقتهم في جانب لا تستلزم دقتهم في جانب آخر؛ والثاني خطر أن يتصدى قومٌ لتأييد العقيدة الدينية بجهالة فيظنون أن نصرة العقيدة لا تتم إلا بإنكار شامل لكل ما قاله الفلاسفة، حتى ما هو قائم على برهان حاسم كالمنطق والرياضيات[٧٩].

بعبارة أخرى، كان هدف «الغزالي» هو إظهار العقل بمظهر العاجز عن اقتناص الحقائق الإلهية، ولذا حاول أن ينتزع ثقة الناس من العقل كمصدر تُستقى منه المسائل الإلهية؛ لكنه إذ يفعل ذلك، يتخذ من العقل نفسه مطيَّة للوصول إلى هذه الغاية. ويعني ذلك بوضوح أنه قد تفلسف لكي يدحض بعض استنتاجات الفلاسفة، مما يذكرنا بعبارة «أرسطو»: «فلنتفلسف إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف، فإذا لم يقتض الأمر التفلسف وجب أن نتفلسف لنثبت أن التفلسف لا ضرورة له»[٨٠].

لقد أصاب التطبيع إذن أولئك الذين رفضوا عملية المزج بين الميتافيزيقا اليونانية وميتافيزيقا الإسلام، وعلى رأسهم بالطبع «الغزالي»، مثلما هيمن من قبل على الذين جلبوا الفكر اليوناني وتحمسوا له من فلاسفة الإسلام. ومن مظاهر ذلك أن كلمة «فلسفة» – بمنطوقها اليوناني ***(Falsafa) Philosophy***– قد جرت على

ألسنة العرب وكأنها كلمة عربية أصيلة، بل وباتت لها اشتقاقاتها المتواضع عليها عربيًا؛ مثل اسم الجمع «فلسفات» ***Falsafat***، والصفة «فلسفي» ***Falsafi***، واسم الفاعل «فيلسوف وفلاسفة» ***Faylasuf and Falasifa***، وحتى الفعل «تفلسف» ***Tafalsufa***. وذلك على الرغم من وجود كلمة «عربية» مكافئة هي كلمة «الحكمة» ***Wisdom (al-hikma)***، مما يدل على أن عناصر الفلسفة قد اخترقت– وبدرجات مختلفة– كل قسم من أقسام التفكير الإسلامي عمليًا[٨١].

أضف إلى ذلك أن الفلسفة– كما فُهمت في العالم العربي– الإسلامي– لم تكن فحسب بحثًا في الميتافيزيقا الإلهية التي أثارت حفيظة البعض، بل لقد شملت أيضًا كافة أنماط المعارف العلمية التي أبدع فيها المسلمون؛ فعلى الرغم من التمييز الواضح– في أزمنة العصور الوسطى– بين الرياضيين (التعليميون ***al-Ta'limiyyun***) وفلاسفة الطبيعة (الطبيعيون ***al-Tabi'iyyun***)، إلا أن اهتمامات وأنشطة هاتين المجموعتين قد تداخلت غالبًا على نحوٍ ملاحظ وذي مغزى؛ إذ لم تكن العلوم الرياضية سوى فئة فرعية من العلوم الفلسفية، والتي شملت أيضًا الفلسفة الطبيعية (الطبيعيات ***al-Tabi'iyyat***) والميتافيزيقا، وقد كونت جميعًا ما عُرف باسم «علوم الأوائل» ***The science of the ancients (Ulum al-awa'il)***، أو «العلوم القديمة» ***The ancient sciences (al-ulum al-qadima)***. ومن الأمور

ذات الدلالة في هذا الصدد، أن العلماء /الرياضيين والفلاسفة لم يتبادلوا فقط الاهتمام والتأثر العميق بأعمال ورؤى بعضهم البعض، ولكنهم تبادلوا أيضًا الإسهامات المؤثرة والهامة في المجالات المختلفة؛ فمن المعروف مثلاً أن «الكندي» قد كتب في العلوم الرياضية والإمبريقية أكثر بكثير مما كتب في الفلسفة؛ وأن إحدى أكثر إسهامات «الفارابي» أهمية كان كتابًا أساسيًا في الموسيقى كموضوع رياضي***The book of music (Kitab al-Musiqa)***؛ أما «ابن سينا» فقد درس بعناية – كما يتضح من كتابه «*الشفاء*» ***The book of healing (al-Shifa)***– رياضيات «إقليدس» ***Euclid*** (٣٢٥– ٢٦٥ ق.م) وكتاب المجسطى ***Almagest*** لـ«بطليموس» ***Ptolemaeus*** (٩٠– ١٦٨). كذلك اهتم «ابن رشد» بدراسة المشكلات الرياضية لعلم الفلك، والتي قادته إلى تطوير نموذج بديل للنسق البطلمي ***Ptolemaic system***، قام ببنائه– بإيحاء من– الرياضي المعاصر له «البتروجي» ***al-Bitruji (Alpetrogius)*** (ت ١٢٠٤). من جهة أخرى، كان للرياضيين أمثال«ثابت بن قرة»،و«ابن الهيثم» ***Ibn al-Haytham*** (٩٦٥– ١٠٣٩)، و«البيروني» ***al-Biruni*** (٩٧٣– ١٠٤٨)، و«الخيام» ***al-Khayyam*** (١٠٤٤–١١٢٣) ، و«الطوسي» ***al-Tusi*** (١٢٠١– ١٢٧٤) ، و«الشيرازي» ***al-Shirazi*** (١٢٣٦– ١٣١١)، ... إلخ، إسهامات مميزة في العديد من

الموضوعات التي تقع في دائرة الفلسفة، بما في ذلك «فلسفة الطبيعة» والميتافيزيقا، وكذلك الدين(٨٢).

ب – التصوف الإسلامي

ينقسم التصوف الإسلامي إلى قسمين متمايزين؛ الأول هو القسم السُنَّي المستند في نشأته وتطوره على القرآن والسُنَّة، وقد شكّل هذا القسم «علم الأخلاق» في الإسلام. والثاني هو القسم الفلسفي المنبثق عن القسم الأول في بعض مراحل تطوره، ويشمل مجموعة مختلطة من التفكير اليوناني– وبخاصة الأفلاطونية المحدثة والهرمسية – والتفكير الشرقي الغنوصي من هندي وفارسي، ثم أمشاج من اليهودية والمسيحية والإسلام(٨٣).

يشترك القسمان في القول بأن ثمة تجربة باطنية مباشرة للاتصال بين العبد والرب؛ وهي تجربة تقتضي التمتع بملكة خاصة غير العقل المنطقي تُحقق هذا الاتصال. وتُعرف هذه الملكة– أو أداة المعرفة– باسم «الوجدان» أو «الذوق» ***Intuition*** أو «العَيان».

وفي هذا الصدد يُميّز الصوفية بين نمطين من علم الشريعة: علم الظاهر، وعلم الباطن؛ الأول يتعلق بالأعمال الظاهرة، أي أعمال الجوارح وهي العبادات والمعاملات والأحكام الشرعية، ويختص به الفقهاء؛ والثاني يشتمل على كل ما يتعلق بالأعمال الباطنة، أي أعمال القلوب وهي المقامات والأحوال والمراقبات والمجاهدات، ويختص به الصوفية أنفسهم(٨٤).

ويعني هذا أن المعرفة التي يصل إليها الصوفي هي معرفة مباشرة، لا تستند إلى مقدمات أو قضايا أو براهين. إنها معرفة فوق عقلية، لا يحوزها إلا من سلك سبيل التصوف، وأُلهم المعرفة المباشرة، ومن هنا تُسمى المعرفة «كشفًا». وهي من مواهب الله وكرمه وفضله، ولا تأتي إلا بعد طهارة القلب وتزكيته؛ هنالك تفيض عليه الأنوار من قبل الواحد الحق. وإذا وصل المرء إلى هذه الدرجة سُمَّى «عارفًا»(٨٥).

على أن قسمَّي التصوف السابقين يختلفان بعد ذلك فيما تبناه التصوف الفلسفي من عقائد غريبة على الإسلام ومخالفة لصريح عقائده التي احتواها القرآن وأكدتها السنّة، وأهمها بالطبع عقيدة الحلول ***Incarnation*** وعقيدة وحدة الوجود ***Pantheism***. أما عقيدة الحلول، فلا يوافق الإسلام على حلول الخالق في المخلوق أو استغراق المخلوق في الخالق، ذلك أن لكل منهما طبيعته، ولذا أنكر الإسلام على المسيحية فكرة الحلول وما تقتضيه من نقلة وحركة وتحيز تستحيل عند المسلمين على الله. كذلك لا يتفق الإسلام مع عقيدة الوحدة، لأن فيها انتقالاً من عقيدته الأصلية «لا إله إلا الله» إلى عقيدة التصوف الفلسفي «لا موجود في الحقيقة إلا الله»؛ وسياق كل عقيدة منهما ينتهي بنا إلى نتائج مخالفة أشد المخالفة لنتائج الأخرى(٨٦).

ونظرًا لما ذهب إليه الصوفية من القول بالظاهر والباطن، والسلوك النفسي الحافل بالمراجعة والأحوال والمقامات، فضلاً عما

تسلل إلى التصوف الفلسفي من أفكار وعقائد تطعن في صفاء العقيدة، فقد كان من الطبيعي أن يهاجم التصوف من لم يسلكوا هذه السُبل ولم يأخذوا بهذا الاتجاه في فهم الدين والحياة المثلى، وبصفة خاصة الفقهاء. ولعل أبرز وأوسع هجوم في هذا الصدد هو ذلك الذي قام به «أبو الفرج بن الجوزي» ***Ibn al-Jawzi*** (١١٢٦– ١٢٠٠) في كتابه المشهور باسم «*تلبيس إبليس*»***Delusion of the Devil (Talbis Iblis)***، وكذلك شيخ الإسلام «ابن تيمية» ***Ibn Taymiya*** (١٢٦٣– ١٣٢٨) في أكثر من موضع من فتاواه. ومجمل ما ذهب إليه الأول أنهم– أي الصوفية – قد انصرفوا عن العلم إلى العمل، وانصرفوا عن علم القرآن والحديث إلى المواعظ والخطرات، وتجاوزوا الحدود في أمور العبادات، ودعوا إلى قطع الأسباب وترك الاحتراز في الأموال، واتخذوا مظاهر خاصة في الملبس والمأكل، وآثروا العزلة وانغمسوا في الشطح والشعبذة ... إلخ[٨٧]. أما «ابن تيمية» فقد أنكر على الصوفية ما سبق أن أنكره «ابن الجوزي»، وشنّ هجومًا قاسيًا على كل من «ابن عربي»***Ibn Arabi*** (١١٦٥– ١٢٤١)، «ابن الفارض» ***Ibn al-Farid*** (١١٨٢– ١٢٣٥)، و«عفيف الدين التلمساني» ***Afif al-Din al-Tilmisani*** (ت ١٢٩١)، لقولهم بالحلول ووحدة الوجود، لكنه مع ذلك ميّز بين التصوف الصحيح المقبول والتصوف المنحرف المذموم: «والصواب أنهم يجتهدون في طاعة الله، فمنهم المذنب والتقيّ ...»، كما أقرّ

بكرامات الأولياء ما لم تخرج على العقيدة: «وكرامات الأولياء حقٌ باتفاق أهل الإسلام والسنّة والجماعة ...، لكنها لا تدل على عصمة صاحبها، ولا على وجوب إتباعه في كل ما يقول...». أي أن «ابن تيمية» لم يهاجم التصوف بما هو تصوف، وإنما يهاجم ما جرى به من انحرافات لا يقرها الشرع[٨٨].

ورغم ما شاب التصوف من مظاهر منافية لتعاليم الإسلام، وإسراف بعض المتصوفة في التأثر بالنظريات الفلسفية، ومغالاة بعض الفقهاء في انتقادهم والتشكيك في عقائدهم، ....، رغم ذلك كلهُ، فقد أدى التصوف الإسلامي دوره المنوط به في نشر الدعوة الإسلامية خارج ديار الإسلام، وفي تأسيس فكرة «الضمير» ***Conscience*** التي لم تعرفها أوربا إلا حديثًا على يد الفيلسوف الأخلاقي الإنجليزي «بتلر» ***Butler*** (١٦٩٢– ١٧٥٢)، وفي الدعوة إلى النزعة الإنسانية العالمية المنفتحة على سائر المجتمعات والأجناس، محققين بذلك ما أطلق عليه «برجسون» ***Bergson*** (١٨٥٩– ١٩٤١) اسم «المجتمع المفتوح» ***Sociètè ouverte*** في كتابه «*ينبوعا الأخلاق والدين*» ***The two sources of morality and religion***.

جـ- علم الكلام

علم الكلام ***Scholastic theology (Ilm al-Kalam)*** أو علم أصول الدين ***Usul al-Din (=The way of life in submission of Allah)*** هو علم الحِجَاج عن العقائد الإيمانية

بالأدلة العقلية، أو– بعبارة أخرى – هو بحثٌ في الإله، وفي العالم كإبداع إلهي، وفي الإنسان كمخلوق خاص وضعه الله في العالم وخطّ له شرائعه. ويتبع هذا الوصف أو التعريف أن الكلام شكلٌ ملهم وموجّه لاهوتيًا من أشكال التفكير؛ ليس فقط حين ينظر في وحدة الله، أو في العلاقة بين ذاته ***Essence (Dhãt)*** وصفاته ***Attributes (Sifãt)***، ولكن أيضًا حين يشتغل بدقائق تتعلق بالمكونات النهائية للعالم، أو حين يؤكد أو ينكر حرية الإنسان، أو يضع المبادئ الأخلاقية للسلوك الإنساني، أو يسن القوانين اللازمة لحكم المجتمع الإسلامي[٨٩].

نشأ علم الكلام في جو مفعم بالنزاعات الدينية – السياسية وغير السياسية – بين المسلمين أنفسهم من جهة، وبين المسلمين وغير المسلمين من جهة أخرى؛ حيث اتجه آباء الكنيسة منذ دخول المسلمين بلادهم إلى مهاجمة الإسلام هجومًا فلسفيًا عنيفًا، وإلى الجدل حول «طبيعة المسيح» و«الكلمة»، ومعنى تلك الطبيعة ومعنى الكلمة في كتابات المسلمين أنفسهم، الأمر الذي دفع متكلمي الإسلام إلى التسلح بأسلحة خصومهم، ومن ثم اشتهر علم الكلام بكونه خطابًا للدفاع عن الدين، فضلاً عن الجدل العاطفي. وقد عمّق من رواج هذه الرؤية أولئك الذين وقفوا من الكلام موقف الرفض، وبصفة خاصة الفلاسفة، وكذلك أولئك الذين لم يتعاطفوا معه أو مع كثرة استخدامه، مثل «ابن خلدون».

على أن هذه الرؤية في الحقيقة تبطر علم الكلام حقــه كمــسعى عقلي ***Intellectual pursuit***، وكميدان أبدع فيه المسلمون فلسفيًا وعلميًا ما لم يبدعوه في أي ميدان فكري آخر، بل وتحول بالتأكيــد دون الفهم الكامل لطبيعة ونتائج التفاعل بين علم الكلام والنــشاطات العقلية الأخرى المنافسة، وخصوصًا الفلسفة. وأيًا كانــت الأســباب القائمة فيما وراء هذه الرؤية، فإنها لا تلبث أن تتوارى أمــام البينــة التاريخية والنصّية المتاحة عن الفرق الكلاميــة. خــذ مــثلاً فرقــة المعتزلة ***al-Mu'tazilah***[٩٠]، والتي تمثل المدرسة النسقية المبكرة في علم الكلام؛ هنا نجد أنفــسنا أمــام خمــسة أصــول أو مبــادئ ***Principles (Usul)*** تتبني عليها الفرقة، لكن أيًا منها لا يوصــف بــشكل خــاص بأنــه مبــدأ جــدلي ***Polemical*** أو دفــاعي ***Apologetic***، وهي[٩١]:

- التوحيد ***Monotheism (al-Tawhid)***.
- العدل الإلهي ***Divine justice (al-Adl)***.
- الوعد والوعيد

Promise and threat (al-Wa'd wa al-Wa'id).

- المنزلــة بيــــن المنــزلتين ***The intermediate position (al-Manzilah bayn al-Manzilatayn)***.
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

Enjoining the good and forbidding the evil (al-Amr bil ma'ruf wa al-Nahy an al-Munker).

ويعني المعتزلة بالتوحيد: التنزيــه المطلــق لله عــن صــفات المخلوقين، بمعنى استبعاد أي شكل من أشكال الــشرك ***Plurality (Shirk)*** أو التشبيه ***Anthropomorphism (Tashbih)*** عن الله عز وجل. وقد قاد هذا الأصل المعتزلة إلى التشدد في المعتقد الــذي أثار ضجة واسعة، وكان سببًا في محنة الإمام «أحمد بــن حنبــل» ***Ahmad Ibn Hanbal*** (٧٨٠– ٨٥٥) وكافــــة الحنابلــــة ***Hanabilites***؛ أعني المعتقد القائل بأن القرآن– بوصفه كلام الله – ليس أزليًا ***Eternal*** وإنمــا مخلــوق ***Created***؛ ذلــك أن إنكــار الاعتقاد بخلق القرآن يعني إثبات قدمه، وكل ما هو قديم فهــو إلــه، ومن ثم فإن انفراد الله بالإلوهية يقتــضي انفــراده بالقــدم والقــول بحدوث القرآن أو خلقه، وهو ما يتسق مع تصورهم للتوحيد[٩٢].

أما الأصل الثاني وهو «العدل الإلهي» فيــذهب المعتزلــة مــن خلاله إلى أن الله تعالى لطيفٌ بعباده، فلا يصح أن يــصدر الــشر عنه، إنما تهدف أفعاله جميعها إلى غايات محمودة تحقــق الأصــلح للإنسان، والعقل الإنساني قادرٌ على معرفة الحسن والقبح الــذاتيين في الأشياء، وعلى إدراك الحكم الواجب إتباعه. ومــا دام الله عــدلاً فالإنسان إذن يتمتع بحرية الإرادة، إذ كيف يُكلّف الإنــسان ويُــسأل ويُحاسب إن كان مجبرًا؟. إن ذلك يتنافى مع عدله ولطفه تعالى[٩٣].

وأما الأصل الثالث: «الوعد والوعيد» فقد أكد على أن مفهــومي «الثواب» ***Reward*** والعقاب ***Punishment*** الإلهيــين يتوافقــان مع الرؤية المقترحة للعدل الإلهي والحرية الإنسانية ؛ فمن مقتضيات

الحرية أن يخطئ الإنسان ويصيب، ومن مقتضيات العدل تنفيذ الوعد والوعيد، ولعل هذا الأصل مع الذي يليه هما السبب في رفض المعتزلة للشفاعة(٩٤).

وأما الأصل الرابع فيتعلق بالإجابة عن النزاع الشائع حول منزلة المسلم مرتكب الكبيرة ***Sinful Muslim (Murtakib al-kabira)***، ويُوصي المعتزلة من خلاله بموضع وسط لا يخرج به مرتكب الكبيرة عن حظيرة الإسلام (المنزلة بين المنزلتين)(٩٥). أما الأصل الخامس والأخير فهو الأصل العملي الوحيد، ويؤكد على أن واجب الجماعة الإسلامية هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد مارس المعتزلة هذا الأصل عمليًا داخل المجتمع المسلم وخارجه.

ونظرًا للأهمية المركزية لكل من الأصل الأول والثاني، فقد عُرف المعتزلة باسم «أهل العدل والتوحيد» ***The upholders of justice and monotheism (Ahl al-Adl wa al-Tawhid)***.

وكما نلاحظ فإن الأصول الخمسة، قبل أن تكون خطابًا دفاعيًا، تعبّر بوضوح عن محاولة جسورة لتحديد معنى التوحيد الإسلامي، وعن جهد عقلي جاد لبناء نسق أخلاقي وسياسي متكامل. ومما يؤكد ذلك، أن علم الكلام– سواء عند المعتزلة، أو عند الفرقة السلفية المتأخرة، وهي الأشاعرة ***Ash'arites***– قد طرح نفسه كشكل من أشكال المعرفة الخالصة (أو العلم ***ilm***)؛ معرفة تُعلي من شأن العقل في مواجهة القبول السلبي للسلطة في المسائل الإيمانية،

مستبدلة بذلك التوليد ***al-tawlid*** (أي المعرفة المنبثقة عـن العقـل ***al-Aql***) بالتقليد ***al-Taqlid*** (أي المحاكـاة ***Imitation*** أو إتبـاع السلطة دون تفكير أو نظر ***Nazar***). حقًا لقد عدّل الأشاعرة وجهـة نظر المعتزلة جذريًا، ومالوا إلى الموازنة بين سلطة النقـل ونـشاط العقل، لكنهم مع ذلك ظلوا أسيري المعرفة المكتسبة عقليًـا كهـدف لمسعاهم، وهو ما عبّر عنه «عـضد الـدين الإيجـي» الأشـعري ***Adud al-Din al-Iji*** (١٢٨١– ١٣٥٥) بمصطلحات واضـحة؛ فالفائدة الأولى لعلم الكلام هي «الترقي من حضيض التقليـد إلـى ذروة الإيقان» ***From the perigee of taqlid to the apogee of certainty*** حيث يشير 'الإيقان' ***Iqan*** إلى حالة من الوعي يتم اكتسابها بالحجة العقلية (النظر ***Nazar***) ويؤكدها التقليد، ولذا تبقـى نظرية الأشاعرة في المعرفة هي حجر الزاوية لمذهبهم[٩٦].

والحق أن نظرة سريعة لتطور آراء الفرق الكلامية لتظهر لنـا بجلاء الطابع النيوتروسوفي للأفكار– وهـو طـابع تتبنـي الفكـرة بموجبه– أول ما تتبني– خصائص القيمة– وأول خصائص القيم هو الاستقطاب ***Polarization***؛ بمعنى وجود تقابل متوتر بين قطبـين. ففى المنطق التقابل بين: «حق– باطل»، «صدق– كذب»، «صحة– خطأ»، وفي الأخلاق: «خير– شر»، «سعادة– بؤس»، «لذة– ألم»، وفي الجمال: «جمال– قبح»، وفي الدين: «إيمان– كفر»، «طاعـة– معصية»، «حلال– حرام»، وفـي القـانون: «مـشروع– مخـالف للقانون»، ... إلخ.

وفي ضوء ذلك يمكن فهم التوتر العنيف الذي صاحب نشأة الفرق الكلامية، والذي بلغ ذروته في القرن الثالث الهجري، فكان بحق عصر الاستقطاب بين مذاهب المسلمين وفرقهم: بين الفقهاء والصوفية، بين الصوفية والحنابلة، بين الحنابلة والمعتزلة، بين المعتزلة والمشبهة وبخاصة مشبهة الشيعة، بين الشيعة وأهل السنة، بين أهل السنة والخوارج، بين الخوارج والمرجئة. فعلى سبيل المثال، بلغ ذلك الاستقطاب ذروة الحدة بين المعتزلة والحنابلة زمن المحنة {من الخليفة «المأمون» إلى الخليفة «الواثق» ***al-Wathiq*** (ت ٨٤٧)}، تلك المحنة التي أورثت تيارًا مضادًا للمعتزلة منذ خلافة «المتوكل» ***al-Mutawakkil*** (ت ٨٦١)، بلغ ذروته زمن الخليفة «القادر» ***al-Qadir*** (ت ١٠٣١) الذي نهى عن الكلام والمناظرة والتدريس على مذهب الاعتزال وأنذر المخالف بالعقوبة.

نموذج آخر للاستقطاب العنيف، ما عُرف باسم «محنة غلام الخليل» ***Ghulam al-Khalil***، أو بالأحرى محنة الصوفية من الحنابلة. كان غلام الخليل حنبليًا اتهم الصوفية بالزندقة ***Atheism (Zandaqa)*** وأثار عليهم العامة، وسعى عند الخليفة «الموفق» ***al-Muwaffaq*** (ت ٨٩١)، فأمر بالقبض على عدد كبير من الصوفية بلغوا نيفًا وسبعين، وكانت ذروة الحدة بين الفقهاء والصوفية بفتنة «الحلاج» ***Mansur al-Hallaj*** (٨٥٨– ٩٢٢) الذي صدرت الفتوى بقتله عام ٩١٠[٩٧].

وإذا كانت هذه المحن والفتن جميعًا أمرًا يؤسف له في الصراع بين الأفكار، فإن حدة الاستقطاب من ناحية أخرى قد أدت إلى حدة الفكر وسورته، ففجرت بذلك الطاقة الكامنة في كل مذهب فكان أن قدم ذروة أفكاره وأنبغ علمائه ومفكريه ممن لم يُعرف لهم نظير في القرون اللاحقة. وكان من الطبيعي أن تميل الأفكار بعد ذلك إلى الاعتدال؛ ففي التصوف ألقى معظم الصوفية اللوم على «الحلاج» لشطحاته، ومال التصوف من بعده إلى فكرة ضرورة التزام الحقيقة بالشريعة واستبعاد الشطحات، وبلغ ذلك الاعتدال تمامه في القرن الخامس الهجري على يد «الغزالي». وفي علم الكلام نفر الناس من المعتزلة، لا بسبب تحول الدولة عنهم، وإنما لدورهم في محنة الحنابلة من جهة، ولآرائهم العقلانية التي لا تهضمها عقول العامة من جهة أخرى. وكان من المتوقع أن يسود الحنابلة، لكنهم بدورهم – من بعد إمامهم– أثاروا استياء الناس، إذ كانوا شديدي التطرف على المخالفين سواء من أصحاب المذاهب الفقهية الأخرى– ولم يكن كذلك إمامهم– أو من المذاهب الكلامية أو الصوفية.

ليس من المصادفة إذن– وإنما هو التطور الطبيعي للأفكار– أن تنشأ مذاهب ثلاثة متعاصرة في القرن الرابع الهجري، كلها تنشد الحلول الوُسْطى والقصد في الأفكار بين المعتزلة والحنابلة، أو بين النقل والعقل، ألا وهم: الطحاوية ***al-Tahawiyyah*** (نسبة إلى أبي جعفر الطحاوي ***Abi Ja'far al-Tahawi*** (ت٩٣٣) في مصر، والأشعرية (نسبة إلى أبي الحسن الأشعري)

Abi al-Hasan al-Ash'ari (ت٩٣٥) في العراق، والماتريدية ***al-Maturidiyyah*** (نسبة إلى أبي منصور الماتريدي) ***Abi Mansur al-Maturidi*** (ت٩٤٤) في سمرقند ***Samarkand*** وما وراء النهر، ليبدأ بذلك فكرٌ ذو خصائص جديدة[٩٨].

د- علم أصول الفقه

الفقه ***Jurisprudence (Fiqh)*** في اللغة هو العلم بالشيء والفهم له؛ يُقال «فلانٌ يفقه الخير والشر» أي يعلمهما ويفهمهما[٩٩]. أما في اصطلاح العلماء فهو «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، أو هو هذه الأحكام ذاتها»[١٠٠]. والمقصود بالأحكام هنا ما يتم إثباته لأفعال المكلفين؛ كالواجب ***Obligatory***، والمندوب ***Recommended***، والحرام ***Unlawful or Prohibited***، والمكروه ***Reprehensible or not recommended*** ، والمباح ***Permissible or allowed***، فضلاً عن كون هذه الأفعال صحيحة ***Valid*** أو فاسدة ***Invalid***[١٠١]. وقد قُيدت الأحكام بكونها «شرعية» للدلالة على أنها منسوبة إلى الشرع، أي مأخوذة منه رأسًا وبلا واسطة؛ فلا تدخل في التعريف الأحكام العقلية (كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء، وأن الواحد نصف الاثنين، وأن العالم حادث)، ولا الأحكام الحسية (كالعلم بأن السُم قاتل)، ولا الأحكام الوضعية (كالعلم بأن «كان» وأخواتها ترفع المبتدأ وتنصب الخبر)[١٠٢].

كذلك يُشترط في هذه الأحكام الشرعية أن تكون «عمليـــة»؛ أي أنها لا تشمل الأحكام الاعتقادية أو الأخلاقية التي يعنـــي بهـــا علـــم الكلام وعلم الأخلاق. كما يُشترط فيهـــا أن تكـــون «مكتـــسبة»؛ أي مستفادة من الأدلة التفصيلية بطريق النظـــر والاســـتدلال. والأدلـــة التفصيلية هي الأدلة الجزئية التي يتعلق كل منها بمـــسألة خاصـــة، وينص على حكم معين لها[١٠٣]. ولذا يُعتبر علم أصول الفقه ***(Ilm usul al-Fiqh) The Science of jurisprudence's roots*** بمثابة منهج الفقيه ومنطقه في مقابل منهج الفيلسوف ومنطقه.

وُضعت البذرة الأولى لعلم أصول الفقه علـــى أيـــدي الـــصحابة رضوان الله عليهم، إذ كان عليهم الاجتهاد في استنباط الأحكام التي لم يرد بها نصُ في الكتاب أو السُنَّة، لكنهم لم يشعروا بالحاجة إلـــى وضع قواعد منهجية للاجتهاد أو لمـــسالك الاســـتدلال والاســـتنباط، وذلك لمعرفتهم باللغة العربية، وأساليبها، ووجـــوه دلالـــة ألفاظهـــا وعباراتها على معانيها، فضلاً عـــن إحـــاطتهم بأســـرار التـــشريع وحكمته، وعلمهم بأسباب نزول القرآن وورود السُنَّة، حيث كانوا في صحبة الرسول ﷺ أو قريبي عهد به. على أنه بعد انقضاء عـــصر الصحابة وتابعيهم الأقرب، واتساع رقعة البلاد الإسلامية، حدث أن استجدت وقائع وحوادث كثيرة ومتنوعة، واخـــتلط العـــرب بغيـــر العرب على نحو لم يعد معه اللسان العربي على ســـلامته الأولـــى، وكثر الاجتهاد والمجتهدون، وتعددت طرقهم في الاستنباط، واتـــسع النقاش والجدل، وكثرت الاشتباهات والاحتمالات،...، فكـــان مـــن

نتيجة ذلك أن باتت الحاجة ملحّة إلى وضع قواعد وأصول وضوابط للاجتهاد، يرجع إليها المجتهدون عند الاختلاف، وتكون موازين للفقه وللرأي الصواب. ومن الشائع بين العلماء أن أول من دوّن هذا العلم وكتب فيه بصورة مستقلة هو الإمام «محمد بن إدريس الشافعي» ***Muhammad Ibn Idris al-Shafi'i*** (٧٦٧– ٨٢٠)، ثم تتابع الفقهاء في الكتابة من بعده، وراحوا يُنظّمون أبحاث هذا العلم، ويُوسعونه، ويزيدون عليه[١٠٤].

وقد اشتهرت في الإسلام عدة مذاهب ***Madhhabs*** أو مدارس فقهية مختلفة، لكن اختلافها ليس تجزئة للإسلام، بمعنى أنها ليست أديانًا ناسخة للإسلام، وإنما هي وجوه في تفسير الشريعة ***The body of Islamic law (Shariah)*** وفهمها، ومنافذ تطل عليها، ومناهج في البحث والدراسة والفهم، وأساليب علمية في الاستنباط، وكلها تريد الوصول إلى معرفة ما نَزّل الله وما شرعه. ومن أشهر هذه المدارس:

- الحنفية ***Hanafites***، ومؤسسها الإمام «أبو حنيفة النعمان» ***Abu-Hanifa*** (٦٩٦– ٧٦٧).
- المالكية ***Malikites***، نسبة إلى الإمام «مالك بن أنس» ***Malik Ibn Anas*** (٧١٥– ٧٩٦).
- الشافعية ***Shafi'ites***، نسبة إلى الإمام «محمد بن إدريس الشافعي».
- الحنبلية ***Hanbalites***، نسبة إلى الإمام «أحمد بن حنبل».

- الجعفرية ***Jaafrites*** (وتتبع المذهب الشيعي ***Shia***)، نسبة إلى الإمام «جعفر الصادق» ***Ja'far al-Sadiq*** (٧٠٢– ٧٦٥).

ومعظم هذه المدارس– كما يتضح من التعريف السابق للفقه – تبحث في خمسة أنواع من الحكم التكليفي، وهي:

١. الواجب ***al-Wajib*** أو الفرض ***Prescribed (al-Fard)***؛ ويخص الفعل اللازم ***Required (Lazim)*** أو المحتم ***Mandatory (Muhattam)*** شرعًا؛ كإقامة الصلاة، وبِرُّ الوالدين، والوفاء بالعقود، ونحو ذلك. وهو فعلٌ يُذم تاركه ويُعاقب، ويُمدح فاعله ويُثاب.

٢. المندوب ***al-Mandub***، ويتعلق بالفعل المستحب ***Preferable (Mustahab)***، أو الذي يدخل في نطاق الفضيلة ***Meritorious (Fadila)***؛ ككتابة الدَيْن، والزواج، والاقتداء بالنبي ﷺ في شئونه الاعتيادية التي صدرت عنه بصفته إنسانًا، كآداب الأكل والشرب والنوم؛ وهذه جميعًا أفعالٌ يُمدح فاعلها ويثاب، ولا يُذم تاركها ولا يُعاقب.

٣. الحرام ***al-Haram***، ويخص الفعل المحظور ***Forbidden (Mahzur)*** أو المنهي عنه شرعًا على وجه الحتم والإلزام؛ كالزنى، والربى، وشرب الخمر، ولعب الميسر، ...، فمن يأتي هذه الأفعال فهو آثمٌ عاصٍ، ومن يتركها فهو مأجورٌ مطيع.

٤. المكروه ***al-Makruh***، ويشمل ما كان تركه أولى من فعله، بحيث لا يأثم فاعله– وإن كان ملومًا – ويُمدح تاركه ويُثاب إن

تركه ابتغاء مرضات الله؛ كالطلاق، وإضاعة المال، وأكل لحـــوم الخيل.

٥. المُباح ***Mubah***، ويتعلق بما خيّرنا الله ورسوله ﷺ بـــين فعلـــه وتركـــه، ويُـــسمى أيـــضًا «الحـــلال» ***Lawful (al-Halal)***؛ كالأكل، واللهو البريء، والنكاح، ...، على ألا يُترك بالكليـــة أو يصل إلى حد الإسراف.

أما عن المصادر الشرعية لاستنباط الأحكام، أو ما يُعرف بأدلـــة الأحكام ، فهي ثلاثة أنواع:

- ما هو محل اتفاق بين أئمة المسلمين، ويشمل هذا النوع «القرآن» ***Quran*** و«السنَّة» ***Sunnah*** .
- ما هو محل اتفاق جمهور المسلمين، ويشمل:
- الإجماع ***Unanimity or consensus (Ijma)***؛ وهو اتفـــاق المجتهدين من الأمة الإسلامية، في عصر من العـــصور، علـــى حكم شرعي، بعد وفاة النبي ﷺ.
- القياس***Qiyas***؛ وهو تسوية واقعة لم يرد نص بحكمهـــا، بواقعـــة ورد النص بحكمها في الحكم المنصوص عليه، لتساوي الواقعتين في علة الحكم.

وقد رفض «إبراهيم بن سيار النظـــام» ***al-Nazzam*** (ت٨٤٠) من المعتزلة كلاً من الإجماع والقياس، ورفـــض بعـــض الخـــوارج الإجمـــاع، ورفـــض الجعفريـــة وأهـــل الظـــاهر ***Ahl al-Zahir*** (أو الظاهرية ***al-Zahiriyah***)[١٠٥] القياس.

- ما هو محل اختلاف بين الفقهاء، بما في ذلك جمهورهم الذين قالوا بالقياس، ويشمل هذا النوع:
- الاستحسان ***The admiration (Istihsan)***؛ وهو العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه في الحجة، أو لدليل شرعي خاص به.
- المصلحة المرسلة ***The free benefit (al-Maslaha al-Mursalah)***؛ وهي المصلحة التي تجلب نفعًا للأمة الإسلامية أو تدفع عنها ضررًا، والتي سكت عنها الشارع، فليس لها نظير منصوص على حكمه حتى نقيسها عليه.
- سدّ الذرائع ***The prevention of instruments (Sadd al-Dhrai'i)***؛ أي منع الوسائل المؤدية إلى المفاسد.
- العُرف ***The custom (al-Urf)***؛ وهو ما ألفه المجتمع وسار عليه في حياته من قول أو فعل، بحيث لا يخالف نصًا من نصوص الشريعة، ولا يُفوّت مصلحة معتبرة، ولا يجلب مفسدة راجحة.
- قول الصحابي ***The saying of Prophet's companions (Qawl al-Sahabi)***؛ أي الأخذ بأقوال الصحابة إذا امتنع الحكم في الكتاب والسنّة والإجماع. وإذا اختلف الصحابة تتم المفاضلة بين أقوالهم.
- شرع من قبلنا ***The laws of previous nations (Shar'a mann qablana)***؛ والمقصود به الأحكام التي شرعها الله تعالى لمن سبقنا من الأمم، وأنزلها على أنبيائه

ورسله لتبليغها لتلك الأمم، شريطة أن يحتويها القرآن أو تشتمل عليها السنَّة.

- الاستصحاب ***The continuation (Istisihab)***؛ أي بقاء الأمر على ما كان عليه ما لم يوجد ما يُغيره. وثمة قواعد ومبادئ تستند على هذا الدليل، أهمها أن الأصل في الأشياء الإباحة، إلا إذا وُجد نص بالتحريم.

وسوف نناقش في الفصل الثالث من هذا الكتاب دليل– أو أصل – القياس تفصيلاً، وذلك بوصفه أكثر ميادين الإبداع الفكري المنطقي خصوبة عند المسلمين، ولاقترابهم به من أنساق المنطق المعاصر– متعدد القيم – وبصفة خاصة المنطق النيوتروسوفي.

هـ– علم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ

مثلما برع المسلمون في العلوم الرياضية والطبيعية والدينية، وفلسفتها، برعوا كذلك في علوم الاجتماع والسياسة والتاريخ، وما تنطوي عليه من جوانب سيكولوجية واقتصادية وأخلاقية، فضلاً عن التنظير الفلسفي لها. وهذه جميعًا مباحث متداخلة في الفكر الإسلامي؛ بمعنى أنها تؤدي إلى بعضها البعض وترتبط ببعضها البعض ارتباطًا وثيقًا في معظم كتابات مفكري الإسلام. وفي هذا الصدد، يمكننا الإشارة مثلاً إلى «الفارابي»، الذي وضع في علم السياسة ثلاثة كتب رئيسة، يُعد بها مؤسس الفلسفة السياسية عند المسلمين، وهي[١٠٦]:

- *كتـــاب تحــصيل الــسعادة* ***The book of attainment of happiness (Kitab tahsil al-Saadah)***.
- *كتـــــاب الـــــسياسة المدنيـــــة* ***The book of public administration (kitab al- Siyasah al-Madinyah)***.
- *آراء أهل المدينـــة الفاضـــلة* ***The opinions of people of virtuous city (Ara ahl al-Madina al-Fadila)***.

وفي هذه الكتب يسعى«الفارابي» إلى فهم عناصـــر وإشــكاليات الاجتماع البشري، وإلى دراســـة خصائــصه وصــفاته ومميزاتـــه وأسسه. ويخلص إلى أنه لا سبيل إلى تحقيق الكمال البشري إلا مـــن خلال ظاهرة الاجتماع وقوانينها المتغيرة بتغير الظروف والبلدان.

كذلك يمكننا الإشارة إلـــى الفقيـــه «أبـــو الحـــسن المـــاوردي» **al-Mawardi** (ت ١٠٥٨)، ونظريته الـــسياسية فـــي «الإمامـــة» ***The leadership (al-Imamah)***، تلك التي احتواها كتابه الهـــام «*الأحكام الـــسلطانية والولايـــات الدينيـــة*» ***The ordinances of government (al-Ahkam al-Sultania wa al-wilayat al-Diniyya)***. وفيها يعتمد اعتمادًا أساســـيًا علـــى الأســـس الفقهيـــة لتنصيب الإمام، ومهامه، وعلاقته بالرعية، ومن ثم لا يمكـــن فهـــم نظريته إلا من خلال الفقه الإسلامي وتطوراته التي فرضتها الحركة المتدفقة لتاريخ المسلمين ومجتمعهم.

على أن أبرز الأمثلة التي يمكن أن نسوقها في هذا الموضـــوع هو كتاب «ابن خلدون» المـــؤثر «*المقدمـــة*» ***The introduction***

(al-Muqaddimah)، الذي وضع به أسس فلسفة التاريخ، والذي اعتمد فيه على المبدأ المعروف بتكامل العوامل في التفسير، إذ لم يكن يُفسّر الظواهر الاجتماعية أو الوقائع التاريخية من منظور أحادي يركن إلى جانب معين مع إهمال الجوانب الأخرى، بل نجد لديه تلاحمًا بين التفسيرات الاقتصادية والتأويلات السيكولوجية، فضلاً عن الرؤى الجغرافية والسياسية؛ ولذا اختلف الباحثون حول تصنيف مقدمته، وتنازعت حوله وعليه المدارس الفكرية المختلفة؛ ففريق يعتبره مؤسس علم الاجتماع، وفريق آخر ينظر إليه كباعث ومؤسس لفلسفة التاريخ، وفريق ثالث يُعده من الآباء الأوائل لعلم الاقتصاد، وفريق رابع يجادل بأنه المُنظِّر الأول لعلم الجغرافيا السياسية.

كذلك تفرد «ابن خلدون» بمنهج خاص في الكتابة، جمع فيه بين مقولتي «القضية الكلية» و«التعليل»، وهما المقولتان الأساسيتان لفلسفة التاريخ، وبين مقولتي «الديناميكية» و«الديالكتيكية»؛ فمع تسليمه بوحدة الطبيعة البشرية، رأى أنه من الضروري مراعاة اختلاف ظروف الأحوال من مجتمع إنساني إلى آخر، وهو ما لا يتسنى تفسيره إلا من خلال الحركة الديالكتيكية للأفكار والعوامل التي تحكم مسار التاريخ؛ أعني ذلك التناقض الداخلي الذي تجتمع به الفكرة ونقيضها، أو الذي يؤدي فيه العامل الواحد إلى نتائج متناقضة أو متعارضة.

و– فلسفة النحو

كانت اللغة– من حيث هي لغة– عماد الحضارة الإسلامية ومحورها الأثير. وقد خرج الإسلام باللغة العربية من سياق المحلية إلى سياق العالمية بوصفها لغة القرآن والرحم الحاوي لمعانيه وقواعد أحكامه، فتحدث بها العرب وغير العرب، ودب فيها اللحن ***Solecism or grammatical mistake (Lahn)***، وغشيتها الألفاظ واللهجات المختلفة. حينئذ باتت الحاجة ملحة لوضع قواعد لحفظ اللغة العربية وحمايتها، فكان النحو ***Grammar (Nahw)*** وكان علم اللغة ***Linguistics***.

ولم يكن من الغريب أن يصطدم النحو بعلم المنطق ***Logic*** بعد ترجمة الأعمال الأرسطية إلى العربية؛ فالكلمة التي اختارها مترجمو «أرسطو» للدلالة على هذا العلم– أي «المنطق» ***Mantiq (Speech)*** – هي ذاتها التي استخدمت أحيانًا للدلالة على الأبحاث والتصنيفات النحوية واللغوية، وقد كان هذا بمفرده كفيلاً بإثارة النزاع والجدل بين النحويين من جهة، والمناطقة من جهة أخرى، حول أفضلية أحد العلمين على الآخر، لاسيما في غمار موجة الشك الديني المبكر التي صاحبت نقل النتاج الفكري اليوناني إلى العربية، ومدى توافقه مع المبادئ والعقائد الإسلامية. وربما كان أبرز مشهد لهذا النزاع هو تلك المناظرة المشهورة التي نقلها لنا «أبو حيان التوحيدي» ***Abu Hayyan al-Tawhidi*** (٩٣٠– ١٠٢٣) في كتابه «*الإمتاع والمؤانسة*» ***Enjoyment and***

conviviality (al-Imta' wa al-Mu'anasa)، والتي جرت في بغداد إبان القرن العاشر بين كل من «أبي سعيد السيرافي» ***al-Sirafi*** (ت٩٧٨) اللغوي النحوي الفقيه المتكلم، و«أبي بشر متى بن يونس القنائي» ***Matta Ibn Yunus al-Qinai*** (ت٩٤٠) الذي انتهت إليه رئاسة المنطق في زمنه. ومن المعروف أن المناظرة قد انتهت بانتصار النحوي وهزيمة المنطقي، وكان ذلك لأسباب كثيرة؛ منها أن «متى ابن يونس» قد وقع في خطأين فادحين لا يليق بمن انعقدت له رئاسة المنطق في زمنه أن يقع فيهما، هما أن المنطقي لا حاجة به إلى الإحاطة باللغة والنحو، وأن النحو يبحث في اللفظ فقط دون المعنى، وهو ما تجلى في رده على «السيرافي» حين سأله عن استخدامات وأحكام أحد الحروف العربية، إذ قال: «هذا نحو، والنحو لم أنظر فيه، لأنه لا حاجة بالمنطقي إليه، وبالنحوّي حاجة شديدة إلى المنطق، لأن المنطق يبحث عن المعنى، والنحو يبحث عن اللفظ، فإن مرّ المنطقي باللفظ فبالعَرضَ، وإن عثر النحوي بالمعنى فبالعَرضَ، والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أوضع من المعنى»[١٠٧]. ومن الأسباب أيضًا أن «السيرافي» لم يكن محيطًا فحسب بالعربية وقواعد نحوها، بل كان أيضًا عالمًا بالمنطق دون أن يصرّح بتحمسه له، فضلاً عن كونه بارعًا في الجدل وفن المناظرة إلى درجة المغالطة أحيانًا، فكان يُوجّه إلى خصمه أسئلة لغوية يجهل خصمه جوانبها فيوقعه في الارتباك والاضطراب. ويعني ذلك أن «السيرافي» كان على دراية

بضرورة ارتباط النحو بالمنطق، والمنطق بالنحو، مع الأخذ في الاعتبار أن النحو علم نوعي، تختلف قواعده من لغة إلى أخرى، وهو ما عبّر عنه بقوله: «النحو منطق ولكنه مسلوخٌ من العربية، والمنطق نحو ولكنه مفهومٌ باللغة؛ وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي؛ ولهذا كان اللفظ بائدًا على الزمان، لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة، ولهذا كان المعنى ثابتًا على الزمان، لأن مُستملّي المعنى عقل ... على أن المعاني لا تكون يونانية ولا هندية، كما أن اللغات تكون فارسية وعربية وتركية، ومع هذا فإنك تزعم أن المعاني حاصلة بالعقل والفحص والفكر، فلم يبق إلا أحكام اللغة، فلم تُزري على العربية وأنت تشرح كتب «أرسطو» بها، مع جهلك بحقيقتها»[١٠٨].

من جهة أخرى كان «الفارابي» هو المنطقي العربي الأول الذي تناول باهتمام علاقة المنطق الوثيقة بالنحو، وعلاقة الفكر باللغة، ففي كتابه «*إحصاء العلوم*» ***Enumeration of the sciences*** ***(Ihs'a al-Ulum)***، يوجز «الفارابي» فكرة المنطق مفهومًا كنحوٍ عام ***Universal grammar***: «فالنحو يُقدّم القواعد اللازمة لمنطوقات لغة ما، والمنطق يقدم القواعد المشتركة لمنطوقات كل اللغات». وفضلاً عن ذلك، كان «الفارابي» بارعًا في توضيح أشكال الاستدلال الأرسطية بمصطلحات وأمثلة من الفقه العربي الإسلامي، ليسبق بذلك «الغزالي» في طرح الحجج التي أسهمت في حفظ المكانة الثابتة للمنطق الأرسطي في الفكر الإسلامي[١٠٩].

كذلك أسهم المتكلمون بدراسات جادة ومبتكرة في مشكلة المعنى، استبقوا بها رواد فلسفة اللغة في العصر الحديث؛ فمن الشائع مثلاً القول أن الفضل في التمييز اللغوي بين معنى الاسم ومسماه– أي الذات الحاملة للاسم – إنما يرجع إلى الفيلسوف والرياضي الألماني «جوتلوب فريجه» ***Gottlob Frege*** (١٨٤٨– ١٩٢٥)، لاسيما في مقاله المنشور عام ١٨٩٢ تحت عنوان «*في المعنى والإشارة*»[١١٠]، على أننا نجد جذورًا واضحة لهذا التمييز لدى فرقتي «المعتزلة» و«الأشاعرة» قبل أن ينشر «فريجه» مقاله بعدة قرون، وهو ما نجده– على سبيل المثال لا الحصر– لدى «الزمخشري» ***Abu al-Qasim al-Zamakhshari*** (١٠٧٤– ١١٤٣) في كتابه «*المفصّل*» ***The detailed (Kitab al-Mufassal)***، و«فخر الدين الرازي» ***Fakhr al-Din al-Razi*** (١١٤٩– ١٢٠٩) في كتابه «*المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات*» ***Eastern studies in metaphysics and physics (al-Mabahith al-Mashriqiyya fi ilm al-Ilahiyyat wa al-Tabi'iyyat)***.

لقد فرضت طبيعة المشكلات الكلامية على المتكلمين الخوض في اللغة نحويًا ومنطقيًا وفلسفيًا، وأن يكون لكل منهم توجه خاص يلائم سياق مذهبه، وكانت مشكلة «كلام الله» هي محور مشكلة المعنى؛ فالمعتزلة يعتبرون الله قديمًا بينما كلامه محدثًا– وقد سمعه «موسى» من تجاه الشجرة– ومن ثم كان الاسم، وهو المتكلم، غير

المُسمى (أي الذات)، ويكون الاسم مرتبطًا بالكلام المحدث، بينما المُسمى (وهو الله) قديم. أما الأشاعرة فإنهم يصفون كلام الله بالقدم- ويقصدون الكلام النفسي- فيكون المتكلم على الحقيقة عندهم هو الله، ومن ثم فإن الاسم (الله) هو المُسمى (المتكلم). ويورد كل فريق من الحجج التي تدعم وجهة نظره ما يرقى إلى- بل ويتفوق على- التحليلات الفلسفية المعاصرة في السيمانطيقا؛ كاحتجاجهم مثلاً بأن الاسم قد يكون موجودًا مع كون المُسمى معدومًا (أي لا إشارة للاسم)، أو كتأكيدهم بأن الأسماء قد تكون كثيرة مع كون المُسمى واحدًا، كالأسماء المترادفة، أو بأن الاسم قد يكون واحدًا والمُسميات كثيرة، كالأسماء المشتركة،... إلخ[١١١].

والحق أن ما قدمناه من أنماط للثقافات الفلسفية في الإسلام، وما ضربناه من أمثلة نوعية لكل منها، إن كانت تدل على شيء فإنما تدل على أنه كان لدى المسلمين تفكير خاص صدروا فيه عن ذاتهم، وتفكير تنسيقي كان لهم فيه أيضًا حظٌ من الابتكار. وما يعنينا في الصفحات التالية من هذا الكتاب هو تبيان الصفة النيوتروسوفية لهذا التفكير، أعني منطقه ومنهجه الذي تميز به ومنحه كل هذا الثراء.

هوامش الفصل الثاني

١. كتب هذا الفصل ***صلاح عثمان***.

2. See Sabra, A.I., ***Situating Arabic Science: Locality versus Essence***, Isis, 87, 1996, p. 654.

وأنظر أيضًا:

توفيق الطويل: ***في تراثنا العربي الإسلامي*** (سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٨٧، مارس ١٩٨٥) ص٧.

٣. فاسيلي بارتولد: ***تاريخ الحضارة الإسلامية*** (ترجمة حمزة طاهر، ط٥، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣) ص ص ٣٥– ٣٧.

٤. نفس المرجع، ص ٣٩.

٥. أحمد محمود صبحي: ***في فلسفة التاريخ*** (مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥)، ص ٢٤٥، ص ٢٦١.

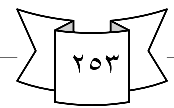
٦. الهيروديانيزم ***Herodianism*** اسم لنزعة تبنتها إحدى فرق اليهود القديمة (الهيروديون ***Herodians***)؛ والاسم مشتق من «هيرود» ***Herod Antipas*** الذي عينه الرومان حاكمًا على الجليل ***Galilee*** عام ٤٧ ق.م، فأراد التزلف إلى يوليوس قيصر ***Julius Caesar*** من جهة، وإرضاء اليهود من جهة أخرى، فأعاد بناء المعبد، لكن لم يرض عنه المتشددون من اليهود لتشييده مسرحًا وملعبًا في أورشليم ***Jerusalem***، ومن ثم صار معنى الاسم مرتبطًا بمفهوم التشكل والتلون. وغالبًا ما يقترن استخدام هذا اللفظ بلفظ آخر هو «الفريس» ***Pharisees***، وهو اسم لطائفة يهودية قديمة عُرفت بتظاهرها بالتقوى.

٧. التشكل الكاذب ***Pseudo–morphosis*** مصطلح استخدمه «شبنجلر» ***Spengler*** كوصف لتلك الحالة التي تضطر فيها حضارة عريقة فقدت قوتها إلى الخضوع والتلاؤم الظاهري مع حضارة أخرى مسيطرة، بحيث يظن الناظر إلى السطح أن الحضارة المغلوبة على أمرها قد اختفت، بينما هي كامنة خلف القشرة الخارجية التي فُرضت عليها.

٨. «العَلماني» هو من يعني بشئون الدنيا وحدها دون الدين، وهو بخلاف الكهنوتي ***Clergyman*** المهتم بشئون الدين فقط (عند المسيحيين الغربيين). ومن ثم يمكن وصف «العَلمانية» بأنها حركة «دنيوية» أو «لا دينية» تدعوا إلى فصل الدين عن الدولة. ويرجع الاشتقاق اللفظي لكلمة ***Secularism*** في الإنجليزية إلى الكلمة اللاتينية ***Saeculum*** بمعنى العالم أو الدنيا، وقد استُخدم المصطلح لأول مرة مع توقيع صلح «فستفاليا» ***Westphalie*** في ألمانيا عام ١٦٤٨، وهو الصلح الذي وضع حدًا للصراعات والحروب الدينية التي شهدتها أوربا نتيجة لسيطرة الكنيسة على الدولة وكافة مظاهر الحياة. وإذا كان فصل الدين عن الدولة قد أنقذ الغرب المسيحي من جمود رجال الدين، ومن موقفهم المتزمت إزاء الحياة ونتائج العلم التي اعتبرت (هرطقة دينية)، فإن القضية بخصوصيتها الأوربية ليست واردة في المجتمع الإسلامي، لأن الإسلام هو العلم الكلي الذي يحتضن كل أنواع العلوم الجزئية ويوفر لها المناخ الصحي الملائم لعمارة الأرض والاستخلاف فيها، وهو الدين الداعي صراحة إلى الاهتمام بالحياة وكأنها دائمة لا يوقفها الموت، وإلى الاهتمام بالآخرة وكأنها قاب قوسين أو أدنى، وهو ما عبرت عنه الآية الكريمة:

﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾

(القصص: ٧٧)



وعلى هذا يمكن وصف العلمانيين من المسلمين بأنهم أناس لم يفهموا حقيقة الدين، بل لقد بهرتهم الحضارة الغربية بإنجازاتها فتصوروها حضارة العصر الوحيدة، وعلى من يريد أن يتحضر أن يلحق بها ويذوب فيها ويتدثر بدثارها دون التفات لتراث الأسلاف المغلف بقضايا الدين وتوجيهاته.

٩. كنتيجة مباشرة لمحاولة «مصطفى كمال أتاتورك» ***Mustafa Kemal (Atatũrk)*** (١٨٨١– ١٩٣٨)، جعل ثقافة «تركيا» جزءً من ثقافة أوربا، أصبح التركي المعاصر يعاني قلقًا يرجع إلى أنه غيّر حياته تغييرًا شاملاً وقطع صلته بماضيه. إن كتابة اللغة التركية بحروف لاتينية قد جعلت الشاب التركي الحديث عاجزًا عن أن يقرأ تراثه الفكري، سواء في التركية القديمة أو الفارسية أو العربية، ولم يكتف بالتغيير في المجال الاقتصادي أو السياسي، بل راحت حركة التشكل تجتاح كل الميادين وتقلب حياة الشعب التركي رأسًا على عقب في جميع أوجه النشاط، لقد اتخذ القانون السويسري في القضاء بدلاً من الشريعة الإسلامية، ولبس القبعة التي تحول بينه وبين تمام السجود في الصلاة. لقد حاول المتشكلون أن يجعلوا من موطنهم أمة غربية وبلد غربي، لكن أصبح التركي الآن كائنًا لا هو بالشرقي ولا هو بالغربي. ومع أن تركيا في المجال السياسي حليفة قوية لدول الغرب، فإن هذه الأخيرة لا تعتبر تركيا جزءً من حضارتها، وأصبح التركي يخاطب الأوربي معاتبًا بكلمات من إنجيله: «***زمرنا لكم فلم ترقصوا ، نحنا لكم فلم تلطموا***» (إنجيل متى، الإصحاح ١١، ١٨) أنظر أحمد محمود صبحي: ***في فلسفة التاريخ***، ص ٢٨٧.

١٠. الزيلوتية ***Zealotism*** اسم لحركة يهودية قديمة متشددة. وتشير كلمة «زيلوت» ***Zealot*** في العبرية إلى الشخص الغيور على تعاليم الدين والمتحمس لتطبيقها الحرفي، نيابة عن الإله في الأرض. أما في الإنجليزية

الحديثة فتستخدم الكلمة للإشارة إلى أي شكل من أشكال التطرف أو الغيرة أو الحمية المفرطة.

١١. نقلاً عن محمد شامة: ***الإسلام في الفكر الغربي*** (مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٠) ص ٢٨.

١٢. محمد غلاب: ***من كنوز الإسلام***، ص ١٥، نقلاً عن حسني أحمد السيد حماد: ***الحضارة العربية: نشأتها، تطورها، آثارها*** (مؤسسة التأليف والنشر & دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧) ص ١٨.

١٣. أحمد أمين: ***فجر الإسلام*** (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦) ص ٥٨، وأنظر أيضًا: ***مقدمة ابن خلدون***، تحقيق علي عبد الواحد وافي، في مواضع متفرقة.

١٤. غوستاف لوبون: ***حضارة العرب***، ص ص ٩٦، ٩٧ & ص ٨٩. نقلاً عن حسني أحمد السيد، المرجع السابق، ص ١٩.

١٥. نقلاً من نفس المرجع ، ص ٢١.

١٦. أحمد أمين: ***فجر الإسلام***، ص ٥٩ – ٦٠.

١٧. أنظر علي أبو ملحم: ***الفلسفة العربية، مشكلات وحلول*** (مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٤) ص ٥.

١٨. علي سامي النشار: ***نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*** (ط٨، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١) ص ٥٦.

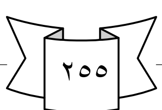
١٩. إدوارد ج. براون: ***الطب العربي*** (ترجمة أحمد شوقي، مراجعة محمد عبد الحليم العقبي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٦)ص ص٢٢–٢٤.

٢٠. بارتولد: ***تاريخ الحضارة الإسلامية***، ص ص ٦٢– ٦٣.

٢١. نفس المرجع، ص ص ٦٨– ٦٩.

٢٢. نفس المرجع، ص ص ٧٢– ٧٣.

٢٣. حمزة طاهر: ***الترجمة العربية لكتاب بارتولد المذكور***، هامش ص٧٣.



٢٤. أنظر في تفصيل ذلك، شريف الشوباشي: ***تحيا اللغة العربية، يسقط سيبويه*** (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٤) الفصل الرابع بعنوان: ***هل العربية لغة مقدسة؟***.

٢٥. قارن مثلاً ما ترسخ في وجدان الغرب، وما تبثه وسائل الإعلام في الولايات المتحدة وأوربا، من رؤى خاطئة واعتقادات باطلة عن الإسلام ومعتنقيه، حيث يوصف المسلم مثلاً بالتخلف والهمجية والإرهاب... إلخ، دون استقراء لمبادئ الإسلام الحقيقية، أو لمعطيات الواقع العربي الإسلامي في ظل الممارسات السياسية والاقتصادية التي تصب فقط في خانة المصالح الغربية، بل ودون أدنى اعتبار لثقافة الآخر وحقوقه الإنسانية المشروعة. وليس بخفي أن هذا التأثير الإعلامي لم يقف فقط عند حدود المواطن العادي في الغرب، بل لقد امتد أيضًا إلى قادته ومفكريه، وهو ما تجلى في مقولة الرئيس الأمريكي «جورج بوش» بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، حين أعلن بوضوح أنه يقود حربًا صليبية مقدسة ضد الإرهاب الإسلامي!.

٢٦. أنظر جاكوب برونوفسكي: ***التطور الحضاري للإنسان*** (ترجمة أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧) ص ١٣٣.

٢٧. اليوجينيا أو حركة تحسين النسل؛ حركة ذات أهداف سياسية واجتماعية لها من النتائج غير الأخلاقية ما وسمها بسوء السمعة، حتى بعد أن تطورت إلى علم قائم بذاته في عالمنا المعاصر، يعمل على تحديد مواقع آلاف الجينات المرضية في الإنسان، وإخضاعها لتشخيصات دقيقة تبشر بالوصول إلى علاجات لها كان الأمل فيها ضعيفًا حتى وقت قريب.

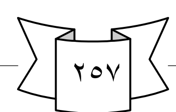
بدأت هذه الحركة في بريطانيا ببرنامج للتكاثر البشري وضعه الفسيولوجي والأنثروبولوجي الإنجليزي «فرنسيس جالتون» ***F. Galton*** (١٨٢٢–١٩١١)، وأطلق عليه هذا الاسم «اليوجينيا» عام ١٨٨٢، وهي كلمة من أصل يوناني تعني «كريم المنشأ» أو «ابن عائلة»

Well born . وكان هدف البرنامج هو إيقاف الانحلال والتدهور المفترض في المخزون الجيني البشري، وتحسين الصفات الجسمية والفكرية للأجيال المقبلة وفقًا لتقدير موضوعي لقيمتها. وبعبارة أخرى، أراد «جالتون» شحذ شفرة الانتخاب الطبيعي– وفقًا لنظرية «داروين» ***Ch.R.Darwin*** (١٨٠٩ – ١٨٨٢) في التطور البيولوجي– بعد أن ثلمت بفعل إنسانيتنا المفرطة. وكان من الطبيعي أن تؤدي هذه الأفكار إلى نتائج فاجعة ومروعة؛ ففي بريطانيا طُبقت برامج تحسين النسل على الطبقات الدنيا والوسطى في المجتمع ، خشية تكاثر السكان من أبناء الطبقة العاملة الفقيرة جينيًا، ومن ثم تدهور سلسلة النسب للعائلات البريطانية العريقة، فتم بذلك استبعاد أولئك الذين لديهم استعدادات وراثية– جسمية أو عقلية أو مهنية– ضعيفة: إما بإرسالهم إلى ميادين القتال، أو بإخضاعهم للتعقيم الجبري.

وفي الولايات المتحدة الأمريكية، أقرت ٣٠ ولاية أمريكية فيما بين عامي ١٩٠٧– ١٩٣٠ قوانين تسمح بالتعقيم الجبري للمجرمين والمصابين بأمراض عقلية، ومع منتصف عام ١٩٣٠ كان حوالي ٢٠,٠٠٠ أمريكي قد خضعوا للتعقيم الجبري ضد رغبتهم، سعيًا للتخلص من جيناتهم المنحطة. من جهة أخرى، كان هناك إجماع بين علماء تحسين النسل الأمريكيين على خطورة موجات الهجرة المتتالية من أقطار أوربية– شرقية وغربية– على النقاء العرقي للمهاجرين الأوائل، الأمر الذي حدا بالكونجرس عام ١٩٢٤ إلى أن يصدر قراره «سيء السمعة» بتقييد عمليات الهجرة إلى الولايات المتحدة.

أما في ألمانيا فلا يخفى علينا العمق الذي غرقت فيه النازية بتطبيقاتها لأفكار علم تحسين النسل.

See: Cartwright, John, ***Evolution and Human Behaviour: Darwinian Perspectives on Human Nature***, Macmillan press, LTD, London, 2000, pp. 21 FF, pp. 322 FF .



وأنظر أيضًا: صلاح عثمان: ***الداروينية والإنسان***، ***نظرية التطور من العلم إلى العولمة***(منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣)ص ص١٤٣وما بعدها.

٢٨. الحق أن العرقية قد اتجهت دائمًا إلى البيولوجيا طلبًا للدعم العلمي، وحتى قبل ظهور التفكير التطوري إبان القرن التاسع عشر، فإن العرقيين– خصوصًا في الولايات المتحدة الأمريكية– قد استخدموا مزيجًا من البيولوجيا والدين لتبرير استغلالهم للأفارقة كعرق أدنى. لقد كان لاهوتًا سيئًا وبيولوجيا سيئة. وبعد ظهور الداروينية أقيمت العرقية على أساس جديد، والنتيجة بالطبع هي ذاتها، طالما كانت تحكمها إيديولوجيا واحدة مسبقة، ترغب في رؤية بعض الأجناس أعلى أو أكثر تطورًا من أجناس أخرى. ولقد زحفت هذه الرؤية إلى الطب، إن «متلازمة داون» ***Dawn's syndrome*** – على سبيل المثال– وهي المشكلة التي يُسببها خطأ في الوراثة الكروموسومية يؤدي إلى ولادة طفل يتسم بضعف في العقل وجبهة عريضة مفرطحة وعين منحرفة، لم يجد مكتشفها الفيكتوري «جون لانجدون داون» ***J.L.Dawn*** (١٨٢٨– ١٨٩٦) اسمًا لها أفضل من المنغولية ***Mongolism***، باعتبار أن الذين يعانون هذا المرض يشبهون عرقًا أدنى من العرق الأوربي هو العرق المنغولي(***Cartwright,P.334***). أما في مجال التاريخ والأنثروبولوجيا، فيما يشير «توينبي» ***Toynbee***، فقد اعتنق بعض مؤرخي الغرب النظرة العرقية في نظرتهم التاريخية، تلك التي تعتبر العرق النوردي ***Nordic race*** ذا البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيون الزرقاء– أو ما يسميه «نيتشه» «الوحش الأشقر» ***Blond monster***– أسمى الأعراق. ينتقد توينبي هذه النظرة كمؤرخ، فيحصر الحضارات التي أسهم فيها النورديون وتلك التي أسهم فيها غيرهم، ليبين أن معظم الأعراق قد أسهمت في قيام الحضارات، فضلاً عن أن هناك عناصر بيضاء لم تسهم في قيام أية حضارة، وإذا كان العرق الحامي– العنصر

الأسود– لم يسهم في حضارة ما، فإن التفوق الروحي والفكــري لا يــرتبط بلون البشرة، وإنما يرجع إلى أن الفرصة لم تتهيأ بعد، أو لقصور الحافز.

والحقيقة أنه بقدر ما يتعلق الأمر بالأنثروبولجيا، فليــست هنالــك مــن عروق متفوقة وعروق دنيا، بل أسباب بيئية وتاريخية، وقــد انحطــت أو تلاشت حضارات رئيسة في الشرق الأوسط وفي الهند وفي جنوب أمريكا، وكانت يومًا ما حاملة للتراث الفكري بالنسبة لعصرها. وأمــا احتمــال أن يكون نهوضها وانحطاطها لأسباب وراثية، فذلك مــا لا يمكــن أن يكــون موضع تفكير. وإذا كانت الأمم البيضاء قد فرضت هيمنتها خــلال الحقبــة الحديثة والمعاصرة، فقد استمرت السلالات الكبيرة وحضاراتها في مــصر والصين آلاف السنين، وليست لدينا أية فكرة مطلقًا عن العرق أو الــسلالة التي ستحمل مشعل الحضارة بعد نصف قرن من الآن!.

أنظر: جون لويس: ***الإنسان ذلك الكائن الفريد*** (ترجمة صــالح جــواد كاظم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دار الشئون للثقافة العامــة، بغداد، ١٩٨٦) ص ص ٢١٥– ٢١٦.

٢٩. أحمد محمود صبحي: ***في علم الكــلام: دراســة فلــسفية لآراء الفــرق الإسلامية في أصول الدين*** (ط٤، مؤسسة الثقافة الجامعيــة، الإســكندرية، ١٩٨٢، جــ١، المعتزلة) هامش ١، ٢.

٣٠. للإسلام أركان خمسة ، عبّر عنها المــصطفى ﷺ بالحــديث الــشريف : « الإسلام أن تــشهد أن لا إلــه إلا الله وأن محمــدًا رســول الله ، وتقــيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج البيت إن استطعت إليــه سبيلا » . رواه مسلم وأبي داوود والترمذي والنسائي عن عمر .

٣١. حساب المواريث **The calculus of legacies**، أو علم المواريث **The science of legacies** هو فقه تقسيم التركات وتوزيعها على مــستحقيها،

بحيث يصل إلى كل وارث نصيبه من التركة. والتركة هي ما يتركه الميت من الأموال، أو ما في معنى المال من ممتلكات عينية.

32. Sabra, OP .Cit, pp. 662 – 663.

٣٣. زكي نجيب محمود: ***تجديد الفكر العربي***، ص ص ٢١– ٢٢.

٣٤. أنظر: أحمد أمين: ***فجر الإسلام***، ص ص ١١٠ وما بعدها.

٣٥. أنظر: محمد بن أبي بكر الرازي: ***مختار الصحاح*** (عنى بترتيبه محمود خاطر، دار الحديث، القاهرة، بدون تاريخ، مادة «قرأ»)ص٥٢٦. وأيضًا:مجمع اللغة العربية:***المعجم الوجيز***، مادة«قرأ»،ص ص٤٩٤–٤٩٥.

٣٦. عبد الكريم زيدان: ***الوجيز في أصول الفقه*** (دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٣) ص ص ١٥٨– ١٦٠.

٣٧. أحمد أمين: ***فجر الإسلام***، ص ١١٧، ص ص ١١٦– ١٢٠.

٣٨. علي سامي النشار:***نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام***،ص ص٣٢– ٣٣.

٣٩. أحمد أمين: ***فجر الإسلام***، ص ص ٣١٤– ٣١٦.

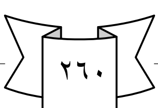
٤٠. أنظر عبد الكريم زيدان: ***الوجيز في أصول الفقه***، ص ١٦٥. ولمزيد من التفاصيل، أنظر:

- مصطفى السباعي: ***السُنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي***، ط٣، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت & دمشق، ١٩٧٨.
- أحمد بن حجر العسقلاني: ***الاعتصام والسُنَّة***، تحقيق خالد عبد الفتاح شبل، دار الكتاب العالمي & دار الكتاب المصري، القاهرة ، ١٩٩٠.

٤١. من هذه الآيات:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾

(النساء: ٥٩)



﴿مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ﴾

(النساء: ٨٠)

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾

(الحشر: ٧)

﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً﴾

(النساء: ٦٥)

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾

(الأحزاب: ٣٦).

٤٢. انظر في ذلك البحث القيم للدكتور أحمد محمود صبحي: ***بين أصول التحديث وأصول التأريخ: دراسة مقارنة في المناهج***– في كتاب: ***في فلسفة التاريخ***، سبق ذكره، ص ص ٣٠٢ – ٣٤٢.

٤٣. أنظر أبو القاسم الشاطبي: ***الموافقة في أصول الشريعة*** (المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٧٥) ص ٦٠.

٤٤. مثال ذلك: حث القرآن على طلب العلم في كثرة من الآيات:

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾

(الزمر: ٩)

﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء﴾

(فاطر: ٢٨)

وهو ما أكده الرسول ﷺ بقوله:«من سلك طريقًا يلتمس فيه علمًا سهّل الله له طريقًا إلى الجنة»، وقوله «فضل العالم على العابد كفضل أعلاكم على أدناكم». أنظر أبي زكريا يحيى النووي: ***رياض الصالحين عن كلام سيد المرسلين***، المكتبة الإمدادية، مكة، بدون تاريخ، ص ص ٤٨٥– ٤٨٩.

٤٥. عبد الكريم زيدان: ***الوجيز في أصول الفقه***، ص ٢٧٩، وأنظر النص الكامل للحديث في رياض الصالحين، ص ص ٦– ٧.
٤٦. أنظر: فؤاد محمد فخر الدين: ***مستقبل المسلمين*** (مطبوعات الشعب، القاهرة، ١٩٧٦) ص ٢١ – ٢٢.
٤٧. نفس المرجع، ص ٢٣.
٤٨. زكي نجيب محمود: ***تجديد الفكر العربي***، ص ٢٧.
٤٩. نقلاً عن أحمد محمود صبحي: ***في فلسفة التاريخ***، ص ٦٤.
٥٠. زكي نجيب محمود: المرجع السابق، ص ٤٨.
٥١. نفس المرجع، ص ٦٨.
٥٢. أنظر أحمد أمين: ***فجر الإسلام***، ص ١٣٢ وما بعدها.
٥٣. زكي نجيب محمود: المرجع السابق، ص ص ١٣٧– ١٣٨.
٥٤. أنظر صلاح عثمان: ***وهم العالم الخارجي بين اللغة والإدراك*** (منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٤) ص ٢٩.
٥٥. قارن ذلك مثلاً بالقصة التي يوردها السيناتور الأمريكي «وليم فولبرايت» في كتابه «*غطرسة القوة*» عن رجل الدين التبشيري الذي كان يدعوا أهل الإسكيمو إلى اعتناق الدين الجديد، وبعد أن عاد من مهمته تحدث إلى أحد أصدقائه قائلاً: «لعلك تعلم أننا مكثنا سنوات طويلة لا نستطيع خلالها أن نفعل شيئًا مع الإسكيمو، لأنهم كانوا قومًا بلا خطايا. ولقد كان علينا أن نعلمهم الخطيئة لفترة طويلة من الزمن، قبل أن نستطيع مزاولة رسالتنا بينهم» ويُعلق «فولبرايت» على هذه القصة قائلاً: «يذكرني ذلك بقصة الكشافين الثلاثة، الذين أخطروا رئيسهم بأن أفضل ما أدوه في يومهم أنهم ساعدوا سيدة عجوزًا في عبور الطريق. فقال رئيسهم: هذا عظيم، ولكن لماذا اقتضى ذلك ثلاثتكم؟. فأجابوا بأنها لم تكن تريد أن تعبر الطريق!».

أنظر وليم فولبرايت: ***غطرسة القوة*** (ترجمة محمود شكري العـــدوي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ) ص ١٩.

٥٦. توفيق الطويل: ***في تراثنا العربي الإسلامي***، ص ٧١، ص ٧٦.

57. Sabra, ***Situating Arabic Science***, OP .Cit, pp. 657-58.

٥٨. أنظر توفيق الطويل: المرجع السابق، ص ص ٧٦– ٧٨.

٥٩. أنظر أحمد محمود صبحي&محمد أحمد عبد القادر:***دور العرب في مجـــال العلوم***(دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،١٩٨٥)ص ص٤٢٦–٤٣٣.

٦٠. الإثنا عشرية: إحدى فرق الشيعة الإمامية (أي المشايعين لعليّ بـــن أبـــي طالب كرم الله وجهه، والمؤسسة عقائدهم حول فكرة الإمام باعتبارها جزءً من الإيمان). وهي فرقة تمسكت بحق «عليّ» في وراثة الخلافة دون «أبي بكر» و«عمر» و«عثمان» رضي الله عنهم، وقد سُموا كذلك لأنهم يُسلسلون أئمتهم إلى اثني عشر إمامًا، أولهم «عليّ بن أبي طالب» كـــرّم الله وجهـــه، وآخرهم– المنتظر عودته– «محمـــد المهـــدي بـــن الحـــسن العـــسكري» ***Muhammad al-Mahdi Ibn al-Hasan al-Askari*** (٨٦٨–؟). ومن شخصياتهم البارزة «عبد الله بـــن ســـبأ» ***Abd Allah Ibn Sab'a***، وهو يهودي أظهر الإسلام، ونقل ما وجْد في الفكر اليهودي إلـــى التـــشيع، مثل القول بعدم الموت، والرجعة وغيرها. ومن المعروف أن عقيدة الاثنـــا عشرية هي العقيدة الرسمية لدولة إيران إلى اليوم.

٦١. الإسماعيلية: فرقة من فرق الشيعة الإمامية، تنتسب إلى الإمام «إســـماعيل بـــن جعفـــر الـــصادق» ***Ismail Ibn Jafar al-Sadiq*** (٧٢١– ٧٥٥) ظاهرها التشيع لآل البيت، وحقيقتها روح فلسفية في ثـــوب دينـــي قوامـــه التأويل المسرف. مالت إلى الغُلو الشديد، وإلى التشكيك في الشعائر الدينيـــة وتأويلها؛ فالقرآن رموزٌ لا يعرفها إلا العارفون، أي أنه له ظاهر وبـــاطن، ويجب أن نخترق الحجب المادية حتى نصل إلى أطهـــر مـــا يمكـــن مـــن

الروحانية، ولذا يسُموا أيضًا «الباطنية». وقد تشعبت فرقة الإسماعيلية إلى عدة فرق فرعية ولا تزال لهم بقايا إلى اليوم في الشام والهند.

٦٢. الزيدية: إحدى فرق الشيعة، ترجع نسبتها إلى مؤسسها«زيد بن علي بن الحسين» ***Zayd Ibn Ali Ibn al-Hussuyn*** (٦٩٨– ٧٤٠)، الذي صاغ نظرية في السياسة والحكم، وقد جاهد من أجلها وقُتل في سبيلها. وكان يرى صحة إمامة «أبي بكر» و«عمر» و«عثمان» رضي الله عنهم، ولم يقل أحد منهم بتكفير أحد من الصحابة، ومن مذهبهم جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، وهم أقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنة وأكثرها اعتدالاً. لا يزال لهم وجود في اليمن حتى الآن.

٦٣. الغنوصية ***Gnosticism*** مذهب تلفيقي يجمع بين الفلسفة والدين، ويقوم على أساس فكرة الصدور ***Emanation*** (أي فيض الكائنات على مراتب متدرجة من مبدأ واحد هو الله، ومنها يتألف العالم بأكمله)، ومزج المعارف الإنسانية ببعضها. ويشتمل على طائفة من الآراء المضنون بها على غير أهلها، وفيه تلتقي الأفكار القبالية ***Cabalista*** (التعاليم الصوفية الرمزية عند اليهودية) بالأفلاطونية المحدثة ***Neo-Platonism*** وبعض التعاليم الشرقية كالمزدكية والمانوية. وكان له أثره في التفكير الفلسفي في المسيحية والإسلام.

٦٤. الخوارج: اسم يُطلق على كل من خرج على الخليفة الرابع «عليّ بن أبي طالب» كرم الله وجهه، بعد أن قبل التحكيم في حربه ضد «معاوية بن أبي سفيان» ***Muawiya Ibn Abi Sufyan*** (٦٠٢– ٦٨٠). قالوا إن الخلافة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين، وأقروا بصحة خلافة «أبي بكر» و«عمر» لصحة انتخابهما، وبصحة خلافة «عثمان» في بدايتها، فلما غيّر وبدل وجب عزله. وأقروا بصحة خلافة «عليّ»، لكنهم قالوا إنه أخطأ في التحكيم وحكموا بكفره. لهم فرق فرعية متعددة، أشهرها:

- «الأزارقة»***al-Azraqa*** نسبة إلى«نافع بن الأزرق»***Nafi Ibn al-Azraq***.
- «النجدات» ***al-Najdat*** أتباع «نجدة بن عامر الحنفي» ***Najda Ibn A'mir al-Hanafi***.
- «الإباضية» ***al-Ibadiyyah*** نسبة إلى رئيسهم «عبد الله بن إباض التميمي» ***Abd Allah Ibn Ibadh al-Tamimi***.
- «الصفرية»***al-Sufiryyah***أتباع«زياد بن الأصفر» ***Ziyad Ibn al-Asfar***.

٦٥. المعتزلة: إحدى فرق المتكلمين وأهمها على الإطلاق فيما يتعلق بعرض موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي كامل. تُمثل الفرقة العقلية في الفكر الإسلامي أصدق تمثيل، وكان رجالها من أشد المدافعين عن الإسلام فكرًا وجدلاً ضد أصحاب الديانات الأخرى، فضلاً عن الزنادقة. ظهر مذهب المعتزلة بالبصرة، ثم ظهرت مدرسة له في بغداد، وتجمع المدرستان أهم رجال المعتزلة، وتشكلان التيارين الرئيسين للاعتزال.

٦٦. الشيعة الكيسانية: إحدى الفرق الإسلامية المنقرضة. خرجت عن التشيع بعد شهادة الإمام «الحسين بن عليّ» ***al-Husayn Ibn Ali*** (٦٢٦ – ٦٨٠) رضي الله عنه بست سنوات. تفردوا بعقائدهم عن الشيعة، وقالوا بإمامة «محمد بن الحنفية» ***Muhammad Ibn al-Hanafiya*** (٦٣٧– ٧١٠). وقد أُطلق عليهم الاسم نسبة إلى «كيسان» ***Kaysan*** مولى «محمد بن الحنفية» وقيل مولى الإمام «عليّ» كرم الله وجهه.

٦٧. القرامطة: حركة دينية سياسية تفرعت عن الإسماعيلية. دُعيت بهذا الاسم نسبة إلى مؤسسها «حمدان بن الأشعث قرمط»***Hamdan Qarmat*** (٨٩٠– ٩٠٦). في عهد الخليفة «أبو العباس أحمد المعتضد بالله» ***al-Mu'tadad*** (٨٥٧ – ٩٠٢)، واتبعت تنظيمًا سريًا دقيقًا. قالوا لا يكون بعد «محمد» ﷺ غير سبعة من الأئمة.

٦٨. أنظر علي سامي النشار: ***نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام***، ص ص ٢٢٤– ٢٢٦.

٦٩. محمد الغزالي: ***دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين*** (ط ٤، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٥) ص ص ٢٠٦– ٢٠٧.

٧٠. علي سامي النشار: المرجع السابق، ص ص ٤٧– ٤٨.

71. Southern, R.W., ***Western Views of Islam in the Middle Ages***, Harvard University Press, Mass./London, 1978, Quoted by Sabra, ***Situating Arabic Science***,OP.Cit,p.657.

72. See: Sabra, ***The Appropriation and Sunsequent, Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement***, History of science, Volume 25, Part 3, Number 69, September 1987, p. 236 .

٧٣. أبو حامد الغزالي: ***تهافت الفلاسفة*** (تحقيق وتقديم سليمان دنيا، ط ٦، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠) ص ٧٦.

٧٤. نفس المرجع، ص ٧٩.

٧٥. نفس المرجع، ص ٨٠.

٧٦. نفس المرجع، ص ٨١.

٧٧. نفس المرجع، ص ٣٠٧.

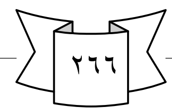
78. See: Sabra, ***Avicenna on the Subject Matter of Logic***, The journal of philosophy, Inc., 1980, p. 748.

وأنظر أيضًا: أبو حامد الغزالي: ***المستصفى في علم الأصول*** (ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣) ص ص ١٠ وما بعدها.

٧٩. زكي نجيب محمود: ***تجديد الفكر العربي***، ص ٩٣. وأيضًا الغزالي: ***تهافت الفلاسفة***، ص ص ٨٤ – ٨٥.

٨٠. سليمان دنيا: ***مقدمة التحقيق لكتاب***«الغزالي»: ***تهافت الفلاسفة***، ص٢٤.

81. Sabra, ***Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology : The Evidence of the Fourteenth Century***,



Zeitschrift für geschichte der arabisch – Islamischen wissenschaften, Sonderdruch, Band 9, 1994, pp. 2-3 .

82. Ibid, p. 4.

٨٣. علي سامي النشار: ***نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام***، ص ٤٧.

٨٤. عبد الرحمن بدوي: ***تاريخ التصوف الإسلامي ، من البداية حتى نهاية القرن الثاني*** (وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥) ص ١٨، ٢٠. وأيضًا: محمد مصطفى حلمي: ***الحياة الروحية في الإسلام*** (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤) ص ١١٦.

٨٥. عبد الرحمن بدوي: المرجع السابق، ص ٢١.

٨٦. علي سامي النشار: المرجع السابق، ص ٥٣.

٨٧. عبد الرحمن بدوي: المرجع السابق، ص ص ٧٢– ٧٣.

٨٨. نفس المرجع، ص ص ٧٤– ٧٥، ص ٨١.

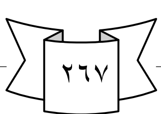
89. Sabra, ***Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology***, p. 5.

٩٠. ليست المعتزلة أول الفرق الكلامية، فقد سبقتها نشأة فرق أخرى كالجهمية ***al-Jahmiyyah***، والقدرية ***al-Qadiriyyah***. لكن المعتزلة أهم فرقة عرضت لموضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل، بل لقد أصبحت مسائل علم الكلام تناقش في إطار الحدود التي وصفها رجال المعتزلة. أنظر أحمد محمود صبحي: ***في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين*** (جـ١، المعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية،١٩٨٢) ص ٩٩.

٩١. نفس المرجع، ص ١١٥

Also Sabra, OP .Cit, pp. 8 – 9.

٩٢. أصرّ المعتزلة على موقفهم خشية المقارنة بين القرآن والمسيح عليه السلام، إذ كلاهما «كلمة الله»؛ فإذا كانت كلمة الله قديمة فالمسيح إذن قديم، ومن ثم إله، وهو ما يرفضه الإسلام. أما الحنابلة فقد عارضوا هذا الموقف



لعدة أسباب: الأول معارضتهم حق الدولة في أن تفرض مذهبًا عقائديًا على الناس (مثلما فعل الخليفة المأمون بفرضه لعقيدة خلــق القــرآن)، والثــاني معارضتهم لفرض الآراء الكلامية الدقيقة على العامة. أما الــسبب الثالــث والأهم فهو ارتباط لفظ الخلق في أذهان العامة بلفظ الاختلاق ***Invention*** (ومن ثم الكذب ***lying***) من جهة، وارتباطه بمعنـــى المــوت (إذ أن كــل مخلوق فان) من جهة أخرى، وهو ما يعارض كون القرآن منزلاً محفوظــاً من قبل الله.

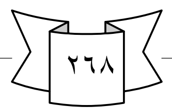
لمزيد من التفاصيل، أنظر: أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص ص ١٢٦– ١٣٧.

٩٣. أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص ١٤٩، وأيضًا: حسن محمــود الشافعي: ***المدخل إلى دراسة علم الكلام*** (طــ ٢، مكتبة وهبــه، القــاهرة، ١٩٩١) ص ٩٨.

٩٤. كذلك أجمع المعتزلة– اتساقًا مع رؤيتهم للعدل الهي والحرية الإنــسانية – على أنه لا يجوز أن يؤلم الله الأطفال في الآخرة ولا يجوز أن يعــذبهم، إذ لا يُعّــذّب إلا من يستحق العذاب بتقصيره، أما من لم يتوجه إليه الخطــاب أو التكليف بأمر أو نهي– سواء أكانوا أطفال مسلمين أو مــشركين، فــالله مُنزّه عن تعذيبهم.

٩٥. مرتكب الكبيرة – أو الفاسق ***al-Fasiq*** – وفقًا لهذه الرؤية ليس مؤمنــًا ولا كافرًا ***Kafir***، لكنه في منزلة بين المنزلتين، فهو لم يــستجمع خــصال الخير ولا يستحق اسم المدح ، فلا يُسمى مؤمنًا، وهو أيضًا ليس بكافر لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها. ومن ثــم فهــو يشبه المؤمن في عقيدته ولا يشبّه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبّه في عقيدته.

96. Sabra, OP. Cit, pp. 9 – 10.



وأيضًا: أحمد محمود صبحي: المرجع السابق (جـ ٢، الأشاعرة) ص٢٩٠.

٩٧. أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص ص ٢٥– ٢٦.

٩٨. نفس المرجع، ص ص ٢٦– ٢٧.

٩٩. أبو حامد الغزالي: ***المستصفى في علم الأصول***، سبق ذكره، ص ٤.

١٠٠. عبد الكريم زيدان: ***الوجيز في أصول الفقه***، ص ص ٨– ٩.

١٠١. أبو حامد الغزالي: المرجع اليابق، ص ٥.

١٠٢. عبد الكريم زيدان: المرجع السابق، ص ٩.

١٠٣. نفس المرجع، ص ص ٩– ١٠.

١٠٤. نفس المرجع، ص ص ١٥– ١٦.

١٠٥. الظاهرية: مذهب فقهي يقوم على أن مصدر التشريع هو ظواهر النصوص من الكتاب والسنة فقط، فلا رأي ولا إعمال للعقل في حكم من أحكام الشرع. وأول من كان ظاهريًا هو «أبو سليمان داوود بن علي بن خلف الأصفهاني» الملقب بأبي داوود الظاهري ***Abi Dawud al-Zahiri*** (ت ٨٨٢). ومن أعلام المذهب أيضًا «ابن حزم الظاهري» ***Ibn Hazm al-Zahiri*** (٩٩٤– ١٠٦٩).

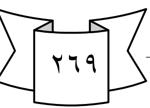
١٠٦. فتحية النبراوي & محمد نصر مهنا: ***تطور الفكر السياسي في الإسلام***، دراسة مقارنة (جـ ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢) ص ٢٠٩.

١٠٧. أبو حيان التوحيدي: ***الإمتاع والمؤانسة*** (تحقيق أحمد أمين & أحمد زين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨) ص ٨٢.

١٠٨. نفس المرجع، ص ص ٨٣– ٨٤.

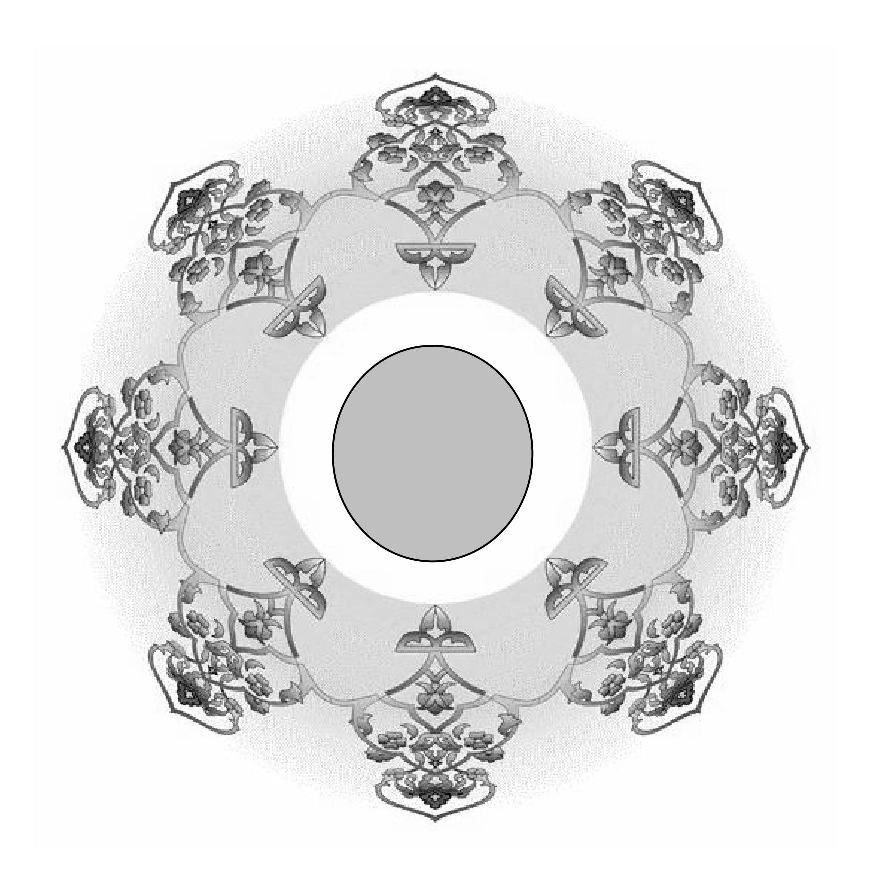
109. Sabra,A.I, ***Avicenna on the Subject Matter of Logic***, The journal of philosophy, Inc., 1980, p. 748.

110. Frege, Gottlob, ***On Sense and Meaning***", In Peter Geach & Max Black (ed.), "***Translations from the***



Philosophical Writings of Gottlob Frege, Barnes & Noble books, Totowa, N.J., Reprinted 1988, pp.56 – 80.

١١١. أنظر: محمد أحمد عبد القادر: ***العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع*** (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٦٦) ص ص ١٠٤– ١١٩.



الفصل الثالث

نماذج نيوتروسوفية من الفكر العربي – الإسلامي[1]

[٣ – ١] – قــراءة نيوتروســوفية لمنطــق القياس الإسلامي

يشتغل المنطق ثنائي القيم– أرســطيًا كـــان أو رمزيًا كلاسيكيًا– بنمط من القضايا يمكن أن نخلــع عليه سمة المثالية؛ فهو أولاً يفترض مثاليـــة اللغـــة التي نصوغ بها تلك القضايا، سواء أكانت هذه اللغة طبيعية أو اصطناعية؛ بمعنى كفاءتهـــا واســـتيعابها لكافة أدوات التعبير الدقيق والواضح. وهـــو ثانيًـــا يفترض مثالية القدرات المعرفية للإنـــسان؛ أعنـــي قدرات التمييز القاطع والثابت بين ما هو صادق وما هو كاذب في عالم الواقع العيني، وهو مـــا يـــستتبع أيـــضًا مثاليـــة أدوات القيـــاس وأجهـــزة الرصـــد التجريبي. بعبارة أخرى، يعالج المنطق ثنائي القيم، لا ما هو كائن بالفعل في عالم الواقع، بل ما يجـــب أن يكون، معتبرًا أن قوانين الفكر الأرسطية الثلاثة هي القوانين الأساســـية التـــي لا تتزعـــزع للعقـــل الإنساني.

- قـــــــــراءة نيوتروســـــوفية لمنطـــق القيـــاس الإسلامي
- العناصـــــــــر المنطقيـــــــــة اللاأرســطية فـــي علم الكلام

لكن ثمة هوة شاسعة بين ما توجبه هذه القوانين وما تكشف عنه الوقائع اللغوية و/أو التجريبية لعالمنا؛ فنحن – إن صح التعبير – نعيش في عالم لغوي مراوغ؛ عالم يخترقه الغموض ويغشاه القصور من كل جانب؛ عالم تتعدد فيه وتختلف معاني الكلمة الواحدة والقضية الواحدة في حقل دلالي متسع، ومن ثم تتعدد أيضًا قيم الصدق اقترابًا أو بُعدًا من حَدّي الصدق التقليديين: الصدق التام والكذب التام. هذا فضلاً عما تحفل به اللغة والحياة، وكذلك أنساقنا المنطقية والرياضية من مفارقات تؤدي بنا إلى قضايا قد تجمع بين الصدق والكذب، أو قد توصف بأنها لا صادقة ولا كاذبة[٢].

وإذا كان العقل الغربي قد تنبه لهذه الهوة منذ أكثر من قرن، وسعى إلى تضييقها بتطوير أنساق منطقية غير أرسطية متعددة القيم، فإن العقل العربي– الإسلامي كان على دراية بها قبل ذلك بعدة قرون، وكان له دوره الذي لا يمكن إنكاره في التعامل معها بما يحقق مقاصد الشرع وحكمته. لقد أدرك مفكرو الإسلام، وبصفة خاصة الفقهاء، أن الحكم المنطقي الواحد، بخلاف الحكم المنصوص عليه صراحة وبوضوح في القرآن أو السّنة، يمكن أن يتأرجح بين قيمتي الصدق والكذب، مرورًا بكافة قيم الحياد الممتدة بينهما. وهو في تأرجحه هذا مرهونٌ بشروط الزمان والمكان والعلة والدلالة اللغوية، وغير ذلك من الملابسات الخاصة بالواقعة موضع الحكم، ومن ثم فهو لا يعدو أن يكون مجرد «رأي» أو «اجتهاد» يصدر عن عقلٍ متناهٍ لا عصمة له من الوقوع في الخطأ، وهو ما عبّر عنه

الإمام الشافعي بقوله: «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب».

وبهذا الفهم لطبيعة الحكم العقل الاستدلالي عرف الفقه الإسلامي معنى تعددية التفسير، وسماحة التعايش السلمي بين الأفكار، مهما كانت متصارعة أو متناقضة، وضرورة الحوار الجدلي بين الرأي والرأي الآخر، دون تعصب مذموم، أو تشدد يعكس جهلاً مطبقًا بحقيقة الدين ومرونة تعاليمه. حقًا لقد اختلف الفقهاء حول كثرة الأحكام التي لم يرد بها نص قرآني أو نبوي صريح، لكنهم في الوقت ذاته اتفقوا على أن اختلافهم هذا إنما هو رحمةٌ للمسلمين، وتيسيرٌ لهم على إقامة دينهم وإحياء شعائره في كل زمان ومكان؛ حيث يجد المسلم نفسه أمام أكثر من بديل شرعي، وله حرية اختيار أيسرها.

ولكن ما هو نوع الاستدلال الذي استخدمه المسلمون في استنباط أحكامهم؟ وهل ثمة تقارب بينه وبين المنطق متعدد القيم بصفة عامة، والمنطق النيوتروسوفي بصفة خاصة؟.

أما عن نوع الاستدلال الفقهي في الإسلام، فهو ما يُعرف باسم التمثيل ***Analogy*** أو قياس الغائب على الشاهد، ويُطلق عليه الفقهاء عمومًا اسم «القياس». لكن علينا أن نشير في هذا الموضع إلى أن معنى القياس عند علماء أصول الفقه مختلفٌ عنه عند فلاسفة المسلمين؛ فالفلاسفة يذكرون لفظ «القياس» ويعنون به القياس الأرسطي ***Syllogism*** بمختلف أشكاله وضروبه، أما علماء

الأصول فإنهم يستخدمون لفظ «القياس» بمعنى «التمثيل» أو «قياس الشبه»[٣]. وفحوى هذا الأخير أن يقوم القائس (أو الفقيه) بمضاهاة واقعة غاب عنا حكمها الشرعي نصًا وإجماعًا (:الغائب)، بواقعة أخرى ورد حكم لها بنصٍ قطعي في الكتاب أو السّنة، أو كان لها حكمٌ هو موضع إجماع من فقهاء المسلمين (:الشاهد)، بحيث يكون بينهما عنصرٌ مشترك هو العلة الموجبة لهذا الحكم، ومن ثم يمكن نقل حكم الثانية إلى الأولى بدرجة تناظر درجة قوة العلة في علاقتها بمعلولها. وسوف نلاحظ في الصفحات التالية أن روح هذا القياس الفقهي الإسلامي تقترب كثيرًا من – إن لم تكن هي بعينها – روح المنطق متعدد القيم، وأن ثمة نقاط للتلاقي بين القياس الفقهي من جهة، والمنطق النيوتروسوفي من جهة أخرى، ولعل أبرز هذه النقاط:

١. أن كلاً منهما يُلبي حاجات الواقع الفعلي؛ فإذا كنا نعترف، سواء في العلم أو الفلسفة، أو حتى في ممارسات الحياة اليومية العادية، بأن الغموض سمةٌ أساسية من سمات لغتنا ومعرفتنا، وأن ثمة كثرة من المتغيرات تتأرجح بمقتضاها قيم صدق قضايانا ما بين الصدق والكذب والحياد بدرجاته المختلفة واللامتناهية، فنحن إذن في حاجة إلى نمطٍ من الاستدلال يُشبع مقتضيات هذا الواقع ويُلائم طبيعته. هكذا هو المنطق النيوتروسوفي الذي كانت نقطة البدء فيه هي تناقضات الواقع وعدم دقة معرفتنا به[٤]، وهكذا أيضًا هو القياس الإسلامي الذي

كان في نشأته وتطوره وثيق الصلة بالمعاملات في أمور الــدنيا والدين.

٢. كذلك يلتقي المنطق النيوتروسوفي والقياس الفقهي الإسلامي في أن كلاً منهما يتطرق إلى المحايد والممكن، ولا ينفــي إمكانيــة مصافحة الصدق للكذب في نقطة زمكانية ما. حقًا أن للمنطــق النيوتروسوفي طبيعته الرياضية – غير الأرسطية – الفاصــلة، بوصفه امتدادًا للمنطق متعدد القــيم، إلا أن فقهــاء المــسلمين ومتكلميهم قد تجاوزوا أيضًا بمنطقهم قوانين الفكر الأساسية التي تنأى بذاتها عن مراوغة الواقع واللغة، وبصفة خاصــة قــانونيّ عدم التنــاقض ***Non-contradiction***، والثالــث المرفـــوع ***Excluded middle***، ولم يكن مطلوبًا منهم في هذه المرحلــة المبكرة من تطورهم العقلي المنطقي أن يضعوا قــضاياهم فــي صورة رياضية رمزية كتلك التي طورها الفكر الغربي حديثــًا.

٣. أخيرًا يلتقي المنطق النيوتروسوفي والقياس الفقهي الإسلامي في أن كلاً منهما يسمح بتجاوز قيمة الصدق إلى ما بعد الصدق التام (الصدق وزيادة)، بمعنى أن (**ن** ـ الحد الأقصى) ليست مقيــدة بالعدد ١، لكنها يمكن أن تتعاظم إلى المونــاد µ(٣⁺)، وكــذلك الحال بالنسبة لقيمة الكذب، إذ يمكن للقيمة (**ن** ـ الحد الأدنــى) أن تتناقص إلى µ(صفرَ) وليس إلى صــفر فقــط. وقــد ســبق توضيح ذلك بالنسبة للمنطق النيوتروسوفي، أما بالنسبة للقيــاس

الإسلامي فمن الممكن أن يكون المسكوت عنه (:الغائب) أولى بالحكم من المنطوق (:الشاهد)، والعكس صحيح، ومثال ذلك: إذا قبل القاضي شهادة اثنين[٥]، فشهادة ثلاثة أولى، فإن الثلاثة اثنان وزيادة؛ وإذا وجبت الكفارة في القتل الخطأ، فهي في القتل المتعمد أولى[٦]، وإذا رُدّت شهادة الفاسق، فردّ شهادة الكافر أولى[٧]، ... وهكذا[٨].

دعنا نزيد ما سبق تفصيلاً.

أ – معنى القياس الأصولي

القياس في اللغة هو تقدير شيء بشيء آخر، فيقال: قست الأرض بالمتر، أي قدرتها به. ويُطلق لفظ القياس أيضًا على مقارنة شيء بغيره لنعرف مقدار كل منهما بالنسبة للآخر. ثم شاع استعمال القياس في التسوية بين شيئين، حسية كانت التسوية أم معنوية، فمن الأولى قول القائل: قست هذه الورقة بهذه الورقة، بمعنى سوّيتها بها. ومن الثانية قول القائل: علم فلان لا يُقاس بعلم فلان، بمعنى لا يساويه أي لا يسوي به[٩].

أما في اصطلاح الأصوليين فالقياس هو إلحاق ما لم يرد فيه نص على حكمه بما ورد فيه نص على حكمه في الحكم، لاشتراكهما في علة ذلك الحكم. أو هو حمل فرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما[١٠]. وعلى حين يرى بعض الفقهاء – كالإمام الشافعي – أن القياس هو الاجتهاد، أو أنهما اسمان لذات المعنى[١١]، يرفض البعض الآخر – ومنهم الإمام الغزالي – هذه الرؤية، لأن

الاجتهاد أعم من القياس؛ فقد نجتهد مثلاً بالنظر في العموميات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس. ثم إنه – أي الاجتهاد – لا يُنبئ في عُرف العلماء إلا عن بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم، ولا يُطلق إلا على من يُجهد نفسه ويستفرغ الوسع، فمن حمل خردلة لا يُقال له اجتهد، ولا يُنبئ هذا عن خصوص معنى القياس، بل عن الجهد الذي هو حال القياس فقط(١٢).

والحق أن الرأي الثاني هو الأقرب للصواب والقول، وهو ما يتضح إذا ما نظرنا إلى ما يجوز – وما لا يجوز – الاجتهاد فيه. خذ أولاً مالا يجوز الاجتهاد فيه:

١. الأمور المعلومة من الدين بالضرورة؛ كوجوب الصلاة، وصوم رمضان، ووجوب الزكاة، وحُرمة الزنا، وغير ذلك من الأمور التي شاع أمرها، وعرفها الجاهل والعالم على حدٍ سواء، ولم يُعذر أحد بجهلها.

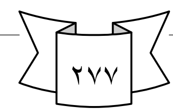
٢. الأحكام التي ورد فيها نصٌ قطعي الثبوت والدلالة؛ مثل وجوب جلد الزانية والزاني الثابت بقوله تعالى:

﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾

(النور: ٢)

فإنه قطعي الثبوت والدلالة(١٣).

أما ما يجوز الاجتهاد فيه فينقسم إلى أربعة أقسام، وهي(١٤):



١. الأحكام التي ورد فيها نصٌ قطعي الثبوت ولكنه ظني الدلالة، وهنا ينصبّ الاجتهاد على كشف المعنى المراد منها، بالتعرف على قوة دلالة اللفظ على المعنى وترجيح دلالة على أخرى، أي أنه بالاصطلاح الحديث بحثٌ سيمانطيقي في دلالات الألفاظ وقوتها، عامها ومخصصها، مطلقها ومقيدها، ... إلخ. الفقهاء يختلفون في هذه الأمور، وإن كانوا يتفقون على الموازين العامة والقواعد الضابطة لدلالات الألفاظ. ومثال هذا النوع من الأحكام قوله تعالى:

﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ ﴾

(البقرة: ٢٢٨)

فلفظ «قروء» (ومفرده «قُرْءُ») قطعي الثبوت ولكنه ظني الدلالة، لأنه قد يُراد به «الحيض»، وقد يُراد به «الطُهر» وقد أخذ الحنفية بالمعنى الأول فقالوا أن عدة المطلقة ثلاثة قروء أي تحيض ثلاثًا، في حين أخذ الشافعية بالمعنى الثاني فحكموا أن عدة المطلقة أن تطهر من حيضها ثلاث طهرات.

٢. الأحكام التي ورد فيها نصٌ ظني الثبوت وقطعي الدلالة، وهذه تكون في السنّة، حيث يبحث المجتهد في مدى ثبوت النص ومقدار صحة سنده وقوته والوثوق برواته والركون إليهم، ونحو ذلك مما يقتضيه البحث والنظر. والمجتهدون يختلفون أيضًا في هذه المسائل اختلافًا كبيرًا، فقد يثبت هذا الحديث عند مجتهد ولا يثبت عند مجتهد آخر فلا يُعمل به.

٣. الأحكام التي ورد فيها نصٌ ظني الثبوت والدلالة، وهذه أيضًا تكون في السنّة، كقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»؛ فهذا الحديث ظني الثبوت لأنه لم يُنقل إلينا متواترًا، وهو كذلك ظني الدلالة لأن النفي فيه قد يكون نفيًا لكمال الصلاة كما قال الحنفية، وقد يكون نفيًا لصحتها كما قال الشافعية.

٤. الأحكام التي لم يرد فيها نصٌ ولا إجماع، وهنا نستخدم القياس أو المصالح المرسلة أو العُرف أو الاستصحاب، أو غير ذلك من طرق الأدلة.

القياس إذن جزءٌ من الاجتهاد، لكنه من حيث أهميته، وأصالة مباحثه وتعددها، وإبداع الفقهاء فيها، هو الجزء الأبرز والأكثر إثارة وخصوبة، ولذا يصفه إمام الحرمين «أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني» ***Imam al-Haramayn Ibn al-Juwayni*** (١٠٢٨–١١٨٥) بقوله: «القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة»[١٥].

ب – أركان القياس وشروطه

يتضح لنا من التعريف الفقهي للقياس أن أركانه أربعة، وهي:

١. **الأصل** ***The origin***: وهو المحل الذي ثَبُت فيه الحكم الشرعي، ويُسمى المقيس عليه، والمُشبّه به، والمُلحق به.

٢. **الفرع** ***The branch***: وهو المحل الذي لم يرد فيه نص، ويُراد معرفة حكمه، ويُسمى المَقيس، والمشبه، والملحق.

٣. **حكم الأصل** ***The judgment of origin***: وهو الحكم الشرعي الثابت للأصل بالكتاب أو السنّة أو الإجماع، ويُراد تعديته إلى الفرع.

٤. **العِلّة** ***The cause***: وهي الوصف الموجود في الأصل، والذي من أجله شرع الحكم فيه، وبناء على وجوده في الفرع يُراد تسويته بالأصل في هذا الحكم.

أما الحكم الذي يثبت للفرع بالقياس فلا يُعتبر ركنًا، لأن حكم الفرع ليس جزءً من ماهية القياس، وإنما هو ثمرة القياس ونتيجته، لأن ظهوره للمجتهد متأخرٌ عن حكم الأصل، فهو لم يظهر له إلا بعد عملية القياس، والركن لا يتأخر عن الماهية.

وكمثال لهذه الأركان الأربعة نأخذ قول النبي ﷺ: «لا يرث القاتل»؛ فهذا الحديث الشريف هو أصلٌ منصوصٌ على حكمه الشرعي، وهو منع القاتل من الميراث. وعلة الحكم هي اتخاذ القتل العمد وسيلة لاستعجال الشيء قبل أوانه، فيُردّ على الجاني مقصده السيئ ويُعاقب بحرمانه. لكن قتل الموصَى له الموصِي لم يرد نصٌ بحكمه، فهو إذن فرعٌ نجتهد في الوصول إلى حكم شرعي له. وحيث أن علة الأصل موجودة أيضًا في الفرع، وهي استعجال الشيء قبل أوانه بطريق الإجرام، فإن حكم الأصل ينطبق أيضًا على الفرع، فيُحرم الموصَى له من أخذ الوصية[١٦].

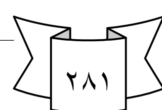
ولا تصح عملية القياس إلا إذا توافرت لها شروط ، وهذه الشروط بعضها خاص بالقائس (أو الفقيه)، وبعضها خاص بأركان

القياس. أما عن شروط القياس فقد حضرها الإمام الشافعي في أربعة، وهي[١٧]:

١. لا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وإرشاده. ويستدل على ما احتمل التأويل[١٨] منه بسُنن رسول الله ﷺ، فإذا لم يجد سنّة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبقياس.
٢. ولا يقيس إلا من كان عالمًا بما مضى قبله من السُنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب.
٣. ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يُفرّق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول دون التثبيت.
٤. على القائس ألا يمتنع عن الاستماع لمن خالفه، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ويزداد به تثبيتًا فيما اعتقده من الصواب. وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده والإنصاف من نفسه حتى يعرف لِمَ أخذ بهذا وترك ذاك.

أما شروط أركان القياس فهي كثيرة ومتنوعة، الأمر الذي يعكس حرص الفقهاء على بلوغ الدقة المرجوة في أي حكم شرعي، ويمكن إيجاز أهم هذه الشروط على النحو التالي:

١. **شروط الأصل**: يمزج معظم الفقهاء بين شروط الأصل وشروط حكم الأصل رغم كونهما ركنين مميزين من أركان القياس، ربما لالتصاقهما الشديد ببعضهما البعض؛ فوضع لهما الإمام الغزالي



مثلاً ثمانية شروط، وزاد عليه الإمام الشوكاني (محمد بن علـــي) ***Muhammad al-Shawkani*** (١٧٦٠ – ١٨٣٤) بأربعـــة شروط أخرى[١٩]. لكن لو نظرنا إلى الأصل بوصفه محل الوفاق الحامل للحكم الشرعي، بينما الفرع هو محل الخلاف المفتقد لهذا الحكم، لوجدنا أن أهم شروط الأصل في حد ذاته هو ألا يكـــون فرعًا لأصل آخر، بل يكون ثبوت الحكم فيه بـــنصٍ أو إجمـــاع. فإذا لم يكن الأصل منطويًا بالضرورة على حكم منصوص عليـــه أو***<u>مجمعًا عليه</u>***، لَم يصلح لأن يُستبدل به على ملاحظـــة المعنـــى المقرون به، لأن ذلك يؤدي في قياس الشبه إلى التطويـــل غيـــر المرغوب منطقيًا، كما يؤدي أيضًا – بالاصـــطلاح المنطقـــي – إلـــى مـــا يُعـــرف باســـم مفارقـــات الاســـتدلال التراكمـــي ***Sorites paradoxes***، أعني تلك التي تأتي في صورة استدلال يبدأ بمقدمة صادقة تمامًا، وينتهي بنتيجة كاذبـــة تمامًـــا، وذلـــك اعتمادًا على التسلسل المترابط لصيغة إثبـــات التـــالي المنطقيـــة ***Modus ponens***. وتفصيل ذلك أن كون الأصل فرعًا لأصـــل آخر يحملنا إلى مضاهاة الثالث بفـــرع رابـــع، والرابـــع بفـــرع خامس، ... إلخ، فينتهي بنا الاستدلال إلى حـــدٍ لا يُـــشبه الأول، وهو ما عبّر عنه الإمام الغزالي تعبيرًا دقيقـــاً بقوله: «كمـــا لـــو التقط (أحدنا) حصاة وطلب ما يُشبهها، ثم طلب ما يشبه الثانيـــة، ثم طلب ما يشبه الثالثة (إلى العاشرة مثلاً)، فينتهي إلى حصاة لا تشبه الأولى، لأن الفروق الدقيقة تجتمع فتظهر المفارقة»[٢٠].

يمتنع إذن في القياس ردّ الأصل إلى أصل آخر يحتويه، وهو ما يمكن أنه نسميه– بلغة المنطق الحديث– شرط الاستقلال ***Independence***.

٢. **شروط حكم الأصل**: ويمكن تلخيصها في النقاط التالية(٢١):

- أن يكون حكمًا شرعيًا عمليًا، ثَبُت بنصٍ من الكتاب أو السّنة. أما إذا كان ثبوته بالإجماع فقد اختلف فيه الفقهاء؛ فمنهم من قال بعدم صحة القياس في هذه الحالة، لأن القياس يقوم على معرفة علة الحكم، وعلى أساس وجودها في الفرع يُسوى بالأصل في حكمه، وهذا لا يتأتى فيما ثَبُت حكمه بالإجماع، لأن الإجماع لا يُشترط فيه ذكر مستنده، ومع عدم ذكر المستند لا تُعرف علة الحكم فلا يمكن القياس. وقال آخرون تصح تعدية الحكم إلى الفرع بالقياس حتى في حالة الإجماع، لأن معرفة علة الحكم لها طرق مختلفة، ومنها المناسبة (أو الملائمة) بين الأصل وحكمه، فلا يضر عدم ذكر مستند الإجماع ولا يحول هنا دون معرفة العلة. وهذا هو القول الراجح؛ أما إذا كان الحكم ثابتًا بالقياس وحده فلا يصح جعله أصلاً والقياس عليه، بل يجب القياس على الأصل المنصوص على حكمه رأسًا.
- أن يكون معقول المعنى؛ أي مبنيًا على علة يستطيع العقل إدراكها، لأن أساس القياس إدراك علة الحكم، وإدراك تحققها في الفرع حتى يمكن بهذا تعدية حكم الأصل إلى الفرع لاشتراكهما في العلة. ولهذا قال الفقهاء: لا قياس في الأحكام التعبدية؛ أي

الأحكام التي استأثر الله بعلم عللها التي بُنيت الأحكام عليها، ولم يجعل لأحد سبيلاً لمعرفتها: كأعداد الركعات، وتحديد جلد الزانية والزاني بمائة جلدة، والطواف حول الكعبة في الحج بعدد مخصوص، ونحو ذلك.

أما إذا كان حكم الأصل مبنيًا على علة يمكن للعقل إدراكها فالقياس صحيح في هذه الحالة، إذا ما عُرفت العلة وعُرف تحققها في الفرع، سواء أكان حكم الأصل من أحكام العزيمة (وهو ما شُرع ابتداءً: كتحريم شرب الخمر، ومنع الوارث القاتل من الميراث)، أو كان من أحكام الرخصة (وهو ما شُرع استثناءً: كأكل الميتة ونحوها من المحرمات عند الضرورة)[٢٢].

- أن يكون له علة يمكن تحققها في الفرع، فإذا كانت العلة قاصرة على حكم الأصل ولا يمكن تحققها في غيره امتنع القياس. ومثال ذلك: قصر الصلاة في السفر، أو إباحة الفطر فيه، فعلة الحكم في الحالتين هي السفر، والغرض منه دفع المشقة، لكن هذه العلة – وهي السفر – لا تتحقق في غير المسافر، فلا يمكن أن يُقاس عليه من يقوم بالأعمال الشاقة والمهن المضنية.
- ألا يكون حكم الأصل مختصًا به، لأن اختصاصه به يمنع تعديته إلى الفرع، ومن ذلك مثلاً اختصاص الرسول ﷺ بإباحة الزواج بأكثر من أربع زوجات، وتحريم نكاح زوجاته من بعده؛ فلا يصح أن يقاس عليه غيره في هذا التحريم وتلك الإباحة، ومثله كذلك اختصاص الصحابي الجليل «خُزيمة بن ثابت الأنصاري»

Khuzaymah Ibn Thabit بقبول شهادته وحده، فهذا حكم خاصٌ به ثَبُت بقول النبي ﷺ: «من شهد له خزيمة فهو حسبه». فلا يصح أن يُقاس عليه غيره من أفراد الأمة مهما كانت درجته في الفضل والتقوى(٢٣).

وتهدف هذه الشروط جميعًا إلى تنقية حكم الأصل من أي حائل يحول دون شرعيته ووضوحه وكفايته لاشتقاق حكم الفرع.

٣. **شروط الفرع:** إذا كان الأصل هو محل الحكم الشرعي الثابت بالنص أو الإجماع، فإن الفرع هو محل الحكم المُبتغى بعملية القياس، ومن ثم لابد له من شروط تضمن شرعيته من جهة، ودقته المنطقية من جهة أخرى، ومن هذه الشروط(٢٤):

- أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع، لأن شرط تعدي الحكم للفرع تعدي العلة، فإذا لم يكن الفرع مساويًا للأصل في العلة امتنعت تسويته في الحكم. ولا يُشترط القطع بوجود العلة في الفرع، بل يكفي الظن كما سيلي تفصيله.
- ألا يتقدم الفرع في الثبوت على الأصل؛ فلا يصح مثلاً قياس الوضوء على التيمم فيما يتعلق بالنية، لأن الوضوء متقدم والتيمم متأخر.
- أن تكون العلة الموجودة في الفرع مماثلة لعلة الأصل بلا تفاوت، بمعنى ألا تقل عنها استلزامًا للحكم، أما الزيادة فلا يُشترط انتفاؤها، إذ قد يكون الحكم في الفرع أولى منه في الأصل.

- أن يكون الفرع غير منصوص على حكمه، لأنه إذا وُجد النص فلا معنى للقياس؛ وعلى هذا فقول القائل: إن عتق الرقبة غير المؤمنة لا تجزئ في كفارة اليمين قياسًا على كفارة القتل الخطأ الواردة في قوله تعالى:

﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾

(النساء: ٩٢)

قياسُ غير صحيح، لأنه يخالف النص الوارد في كفارة اليمين، وهو قوله تعالى:

﴿ لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَـكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾

(المائدة: ٨٩)

فالرقبة في هذا النص مطلقة غير مقيدة بوصف الإيمان، فلا يجوز تقييدها بالإيمان قياسًا على كفارة القتل الخطأ.

٤. **شروط العلّة:** العلّة لغةً هي اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله، وهي المرض الشاغل[٢٥]، ومن ثم أُخذت كرُكن من أركان القياس لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلّة في ذات المريض. وهي من حيث أهميتها أساس القياس ومرتكزه، وركنه العظيم، وعلى أساس معرفتها والتحقق من وجودها في الفرع يتم القياس وتظهر ثمرته، فيتبين للمجتهد أن الحكم الذي ورد به النص ليس قاصرًا على ما ورد فيه، وإنما هو حكم في جميع الوقائع التي

تتحقق فيها علـّة الحكم. ولهذا كله تعددت مباحث المسلمين المنطقية في العلـّة؛ فبحثوا تفصيلاً في شروطها ومسالكها وقوادحها، وكانت لهم أصالتهم الفكرية التي تقترب بتلك المباحث من مباحث المنطق الحديث والمعاصر، وإن لم يكن ذلك – كما أسلفنا – في صورة رياضية كتلك التي نألفها حاليًا.

وقبل أن نعرض لشروط العلّة، ثم نعمد إلى تفصيل مسالكها، تنبغي التفرقة بين معنى علّة الحكم ومعنى حكمته؛ فالحكمة هي المصلحة التي قصد الشارع تحقيقها بتشريعه الحكم، وقد تكون جليةً واضحة، كما في قوله تعالى:

﴿ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ ﴾

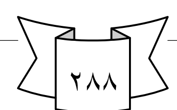
(العنكبوت: ٤٥)

وقوله ﷺ: «يا معشر الشباب مَنْ استطاع الباءة فليتزوج، فإنه أغضُ للبصر وأحصنُ للفَرْج»؛ وقد تكون خفيةً لا يمكن التحقق منها، كما في الأحكام التعبدية مثل عدد ركعات الصلاة وتقبيل الحجر الأسود في الحج والعمرة. أما العلة فهي الوصف الظاهر المنضبط الذي بُنِي عليه الحكم، ورُبِط به وجودًا وعدمًا، لأنه مظنة تحقيق المصلحة المقصودة من تشريع الحكم، ولهذا يقول الأصوليون «الأحكام تُربط بعللها لا بحِكَمِهَا»، بمعنى أن الحكم يوجد متى وُجدت علته، وإن تخلفت حكمته في بعض الأحيان، وأن الحكم ينتفي متى ما انتفت علته، وإن وُجدت حكمته في بعض الأحيان. وهكذا، فالعلة في تحريم الخمر مثلاً هي الإسكار، أما حكمة التحريم فهي

المحافظة على عقول الناس والبُعد عما يفسدها؛ فمتى وُجدت العُلة وُجد التحريم. ومبعث هذا الربط بين الحكم وعلته أن الحكمة، فضلاً عن خفائها أحيانًا، قد تكون أمرًا غير منضبط، أي يختلف باختلاف الناس وتقديرهم، ولا يمكن بناء الحكم عليه لأنه يؤدي إلى الاضطراب والفوضى في الأحكام، فلا يستقيم أمر التكليف ولا يطرّد ولا ينضبط، وتكثر الإدعاءات للتحلل من الأحكام. ومثال ذلك: إباحة الفطر في رمضان؛ فالحكمة منها هي دفع المشقة، وهي أمرٌ تقديري غير منضبط، فربط الشارع هذا الحكم بأمرٍ منضبط هو السفر أو المرض، لأن كلاً منهما مظنة تحقيق حكمة الحكم[٢٦]. كذلك يؤدي ربط الأحكام بعللها إلى استقراء أوامر التشريع وعدم العبث بها بدعوى إسقاط التكاليف مدى تحققت الحكمة (أي الغاية)، كأن يقول أحد الجهلاء مثلاً: إذا كانت الحكمة من الصلاة هي النهي عن الفحشاء والمنكر، فمن الممكن إذن ترك الصلاة مع ترك الفحشاء والمنكر![٢٧].

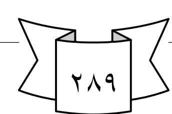
أما عن شروط العلة فيتفاوت عددها من فقيه إلى آخر، وقد أوصلها الشوكاني في كتابه «*إرشاد الفحول*» إلى أربعة وعشرين شرطًا، أهمها[٢٨]:

- أن تكون ظاهرة جلية يمكن التحقق من وجودها ومن عدمها في كل من الأصل والفرع. ولهذا إذا كانت العلة وصفًا خفيًا أقام الشارع مقامه أمرًا ظاهرًا هو مظنته ويدل عليه؛ كالقتل العمد مثلاً، إذ هو علة القصاص، لكن العمدية أمر نفسي لا يعرفه إلا



من قام به، ولذا أقام الشارع مقامه أمرًا ظاهرًا يقترن به ويدل عليه، وهو الآلة التي يستعملها القاتل التي من شأنها القتل، كالسيف والمسدس والبندقية.

- أن تكون منضبطة، أي لها حقيقة معينة لا تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف؛ كاختلاف المشقة باختلاف الأشخاص أو أعمارهم، ومن ثم فليست المشقة في العمل هي علة قصر الصلاة حال السفر.
- أن تكون وصفًا مناسبًا للحكم، أي يترتب على تشريع الحكم تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة؛ فالسرقة مثلاً وصف مناسب لتشريع إيجاب قطع يد السارق والسارقة، لأن ربط القطع بالسرقة من شأنه حفظ أموال الناس وممتلكاتهم. وبناء على هذا الشرط لا يصح التعليل بالأوصاف التي لا توجد مناسبة ولا ملائمة بينها وبين الحكم، وهي التي تُعرف بالأوصاف الطردية أو الاتفاقية، مثل لون الخمر وسيولتها وطعمها، فلا يصلح شيءٌ من ذلك أن يكون وصفًا مناسبًا لتحريم الخمر، وكذلك كون السارق غنيًا أو ذا جاه أو بدويًا، وكون المسروق منه فقيرًا أو عاملاً، لا يصلح شيءٌ من هذه الأوصاف أن يكون وصفًا مناسبًا للحكم بقطع يد السارق والسارقة.
- ألا تكون العلة مقصورة على الأصل، بل متعدية إلى غيره من الأشباه والنظائر؛ فعلة قصر الصلاة هو السفر وليست المشقة، ومن ثم لا يصح أن يُقاس على غيره من العمل الشاق أيًا كان



نوعه، وذلك بخلاف الإسكار الذي هو علة تحريم الخمر، فهو وصفٌ يوجد في كل نبيذ مُسكر، ومن ثم غير قاصر على الأصل.

- أن تكون العلة مؤثرة في المعلول (أي الحكم)، لأنه قائم بسببها دون شيء سواها، فالقتل العمد علة القصاص، وشرب الخمر علة الإسكار.
- أن تكون العلة سالمة لا يردها نصٌ أو إجماع؛ أي لم يقم الدليل الشرعي على إلغائها. فقد يبدو للمجتهد لأول وهلة أن وصفًا معينًا يصلح لأن يكون علة لحكم معين، ولكنه في الواقع يصطدم بالنص ويخالف الدليل الشرعي، فلا يكون لهذا الوصف اعتبار ولا مناسبة للحكم. ومن ذلك: اعتبار اشتراك الذكر والأنثى وصفًا مناسبًا (أو علة) للحكم بالتسوية بينهما في الميراث، فذلك خطأ قطعًا، لأن الشارع أهدر مناسبة هذا الوصف للحكم المُقترَح بدليل قوله تعالى:

﴿ يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ ﴾

(النساء:١١)

- ألا تكون العلة مُعترَضة بعللٍ أقوى منها، ولذلك أوقف الفقهاء حد السرقة حال الحرب حتى لا يفر السارق إلى العدو فيقوى به.
- ألا توجب العلة للفرع حكمًا وللأصل حكمًا آخر غيره، وألا توجب ضدين، لأنها تكون حينئذ منتجة لحكمين متضادين.

- أن تكون العلة مطردة، أي تدور مع الحكم وجودًا، فكلما ظهرت العلة في صورة من الصور ظهر الحكم.
- أن تكون العلة منعكسة، أي تدور مع الحكم عدمًا، فكلما انتفت العلة انتفى الحكم. على أن ذلك لا يحول دون أن يكون للمعلول الواحد علتان، فتحريم الزواج مثلاً ليس معلولاً للقرابة وحدها، وإنما للمصاهرة والرضاع، فانتفاء القرابة وحدها لا يكفي ليحل الزواج(٢٩).

ولعلنا نلاحظ مما سبق أن الشروط التي وضعها الأصوليون للعلة تتفوق كمًا وكيفًا على تلك التي وضعها الفلاسفة المحدثون للعلاقة بين العلة والمعلول، بما في ذلك منهج الرفض أو الاستبعاد ***Method of eliminations*** للفيلسوف الإنجليزي «فرنسيس بيكون» ***Francis Bacon*** (١٥٦١ – ١٦٢٦)، والطرق الاستقرائية التي وضعها الفيلسوف الإنجليزي «جون ستيورات مل» ***John Stuart Mill*** (١٨٠٦ – ١٨٧٣) لتحقيق الفرض العلمي: طريقة الاتفاق أو التلازم في الوقوع ***Method of agreement***، وطريقة الاختلاف ***Method of difference***، وطريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف، وطريقة التغير النسبي ***Method of concomitant variations***، وطريقة البواقي ***Method of residues***. إن طريقة الاتفاق – على سبيل المثال – تناظر الشرط القائل بضرورة كون العلة مطردة، وكذلك طريقة

الاختلاف ومنهج الرفض أو الاستبعاد، إذ ثمة تناظر بينهما وبين شرط كون العلة منعكسة، ... وهكذا[٣٠].

والحق أن شروط العلة عند الأصوليين ليست فقط جامعة لإسهامات تطوير المنهج الاستقرائي من قبل فلاسفة الغرب اللاحقين، بل تشمل أيضًا ما اجتهد المناطقة المعاصرون في وضعه من شرط لبناء الأنساق الاستنباطية، وبصفة خاصة الرياضي والمنطقي الألماني «مورتز باش» ***M. Pasch*** (١٨٤٣– ١٩٣٠) مؤسس حركة الأكسيوماتيك ***Axiomatic*** الحديثة[٣١]؛ فاشتراط ألا توجب العلة ضدين هو بعينه شرط الاتساق ***Consistency*** أو عدم التناقض في النسق الاستنباطي، واشتراط كون العلة مؤثرة وغير مقصورة على الأصل يماثل شرط التمام ***Completeness*** أو الإشباع ***Saturation***، ... إلخ[٣٢].

جـ – مسالك العلة

مسالك العلة هي الطرق التي يتم التوصل بها إلى معرفة العلة في الأصل، أو هي أدلة وجود العلة، وقد بلغ بها بعض الفقهاء عشرة مسالك، لكنها في جملتها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: *النص*، و*الإجماع*، و*الاستنباط*؛ وهذا الأخير ينقسم بدوره إلى عدة مسالك اجتهادية يحكمها الاستدلال العقلي، وسننظر في أشهرها بشيء من التفصيل.

المسلك الأول: النص: أي القرآن والسَّنة، وقد يكون النص صريحًا في دلالته على العلة، وحينئذ تنقسم الدلالة إلى قطعية أو ظنية، وقد تكون دلالته بالإيماء والإشارة فقط.

١. *دلالة النص على العلة بالصراحة القطعية*: ويكون ذلك باستخدام الصيغ والألفاظ الموضوعة في اللغة للتعليل، مثل لكذا، أو لعلة كذا، أو لأجل كذا، أو لكيلا يكون كذا ...، وما يجري في مجراها من صيغ التعليل. ومثال ذلك قوله تعالى:

﴿ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاء مِنكُمْ ﴾

(الحشر: ٧)

بعد ذكره جل وعلا لمصارف الفيء (أي الخراج والغنيمة المكتسبة بلا قتال)، وهي للفقراء والمساكين... إلخ. فهذا النص صريح في أن العلة هي منع جعل المال متداولاً بين الأغنياء دون غيرهم. وكذلك قوله تعالى:

﴿ رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾

(النساء: ١٦٥)

فالنص صريح في أن علة إرسال الرسل هي «لئلا يكون للناس على الله حجة». ومثال ذلك من السّنة قوله ﷺ: «إنما جُعل الاستئذان من أجل البصر»؛ فذلك نص صريح قطعي يوضح أن علة الاستئذان قبل دخول البيت هي منع اطلاع المرء على ما لا

يحل له الاطلاع عليه، ومن ثم يمكن أن يُقاس عليه منع الإنسان من الاطلاع عبر نافذة إلى داخل بيت غيره[٣٣].

٢. *دلالة النص على العلة بالصراحة غير القطعية*: وهنا يدل النص على العلة، لكنه يحتمل غيرها احتمالاً مرجوحًا، فتكون دلالته صريحة ظنية؛ كقوله تعالى:

﴿ **كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ** ﴾ (إبراهيم: ١)

فاللام في كلمة «لتُخرِجَ» تحتمل التعليل، وتحتمل أيضًا الإشارة إلى عاقبة من يؤمن بالكتاب ويعمل بأوامره ونواهيه.

٣. *دلالة النص على العلة بالإيماء*: والإيماء في اللغة هو التنبيه والإشارة إلى شيءٍ ما بذكر وصفٍ معين يدل عليه، ومن مظاهره مجيء جملة مؤكدة بـ «إن» بعد جملة جاءت مشتملة على الحكم، مثل قوله ﷺ، جوابًا لمن سأله عن سؤر الهرة: «إنه ليس بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات»؛ إذ لم يقل لأنها، أو لأجل أنها من الطوافين، لكن أومأ إلى أن العلة في عدم نجاسة ما بقى من الماء الذي شربت منه الهرة هي أنها من الطوافين، ولو لم تكن تلك هي العلة لما كان ذِكْرُ الطواف مفيدًا[٣٤].

<u>المسلك الثاني: الإجماع:</u> وهو دليل على كون العلة مؤثرة في الحكم، ومثاله: الإجماع على أن امتزاج النسبيين في الأخ الشقيق – أي قرابته من جهة الأب وجهة الأم – هو العلة في تقديمه على الأخ

لأبٍ في الميراث، فيُقاس عليه تقديمه على الأخ لأبٍ في الولاية على النفس.

المسلك الثالث: الاستنباط: ومنه مسلك السبر والتقسيم، ومسلك المناسبة بين الحكم والعلة، ومسلك الطرد، ومسلك الدوران، ومسلك تنقيح المناط.

١. ***السبر والتقسيم:*** السبر في اللغة هو فحص الشيء واختباره لمعرفة حقيقته؛ والتقسيم هو تجزئة الشيء إلى أجزائه التي يتألف منها. وفحوى هذا المسلك أن يقوم المجتهد بحصر جميع الأوصاف التي توجد في الأصل، والتي يراها صالحة لأن تكون علة للحكم للوهلة الأولى، ثم يقوم بفحصها واختبارها ليستبعد منها ما يراه غير صالح للإبقاء، ويستبقي منها ما يراه صالحًا لأن يكون علة، فتكون نتيجة ذلك هي معرفة أن وصفًا بعينه – دون غيره – هو علة الحكم.

يسترشد المجتهد خلال هذه العملية بشروط العلة، فلا يستبقي إلا الوصف الظاهر المنضبط المناسب المتعدي. وعليه أيضًا بلوغ غاية قدرته في التحليل حتى يعجز عن تعيين أي وصف آخر يناطح الوصف الذي استبقاه كعلة، فإن شاركه مجتهد غيره في الجهل بغير هذا الوصف قال لزمك ما لزمني، وإن تفوق عليه في معرفة علة أخرى لزمه التنبيه عليها كي يتسنى النظر في صحتها أو فسادها[٣٥]. وكمثال لهذا المسلك: ورد النص بتحريم الخمر، ولم يبلغ بعض المجتهدين قول النبي ﷺ: «كلُ مُسكرٍ حرام»، أو بَلْغَهُ

ولم يصّح عنده، فيبحث عن علة تحريم الخمر بحصر الأوصاف التي يمكن أن تكون إحداها هذه العلة؛ مثل كون الخمر من العنب، أو كونها سائلاً، أو كونها مسكرًا، ثم يبحث هذه الأوصاف جميعًا مستهديًا بشروط العلة، فيُلغي الوصف الأول لكونِه قاصرًا، والشرط في العلة أن تكون وصفًا متعديًا، ويُلغِي الوصف الثاني (أي كون الخمر سائلاً) لانتفاء العلاقة والتأثير بينه وبين الحكم، ثم يستبقي الوصف الثالث وهو الإسكار، لأنه وصفٌ ظاهر مناسب للحكم(٣٦).

يناظر هذا المسلك منهج التحليل الفلسفي للفيلسوف الإنجليزي المعاصر «جورج مور» ***G.E.Moore***(والقياس بالطبع مع الفارق في الهدف)؛ فالتحليل عنده له خطوتان ومعيارٌ أساسي؛ أما الخطوتان فهما التقسيم ***Division*** والتمييز ***Distinction***، وأما المعيار الأساسي فهو التكافؤ المنطقي بين التصور المراد تحليله ***Analysandum*** والتحليل ***Analysans***. ومقصد «مور» من التقسيم هو تجزئة التصور ***Concept*** موضع البحث إلى كافة التصورات الأخرى التي تؤلفه، مفترضًا كون التصور مركبًا غير بسيط. أما خطوة التمييز فمقصده منها إحصاء كل الاستخدامات الممكنة للفظ الذي يدل على هذا التصور، ومحاولة التقاط الخاصة المشتركة فيها جميعًا، فإذا استبعدنا كل التصورات التي تبعد في معناها عن التصور قيد البحث فقد ميزناه عما عداه، وبذلك نصل إلى تكافؤ منطقي ***Logical equivalence*** يحقق هوية المعنى أو الترادف بين التحليل وما أردنا تحليله(٣٧).

طبّق «مور» منهجه هذا على التصورات أو القضايا بُغية تحديد المعنى الدقيق لها، وطبق الأصوليون مسلك السبر والتقسيم على الحكم الشرعي بُغية تحديد العلة الدقيقة له، ولكن على حين افترض «مور» أن ثمة معنى واحدًا محددًا للتصور، أو أن له عدة معانٍ يجب استخلاص العنصر المشترك فيها جميعًا، لم يستبعد الأصوليون أن يكون للحكم الواحد أكثر من علة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا كان «مور» قد أدرك في النهاية أن منهجه في التحليل يُحقق علاقة اللزوم ***Implication***، وليس التكافؤ، بين التصور ومجموعة التصورات التي يكشف عنها التحليل، فهذا بعينه ما أكد عليه الأصوليون بمسلكهم؛ فالحكم لازم عن العلة وليس مكافئًا لها. وسوف نجد لديهم استكمالاً لهذا المسلك بمسلك آخر هو تنقيح المناط.

٢. ***المناسبة:*** وفحواها أن يبحث المجتهد في الأصل المنصوص على حكمه عن وصف يدرك العقل مناسبته (أي صلاحيته لربط الحكم به)، فإذا أدرك المجتهد وصفاً مناسبًا متميزًا كان هو العلة، أما إذا كان وصفاً مناسبًا غير متميز تشوبه أوصاف لا أثر لها في الحكم لزمه أن يجتهد في تمييزه وفقاً لمسلك تنقيح المناط. وفي حالة وجود عدة أوصاف مناسبة يصبح سبيل المجتهد إلى تعيين إحداها مسلك السبر والتقسيم. على أن المناسبة ليست متروكة لأهواء النفس وما تشتهيه، بل لها ضوابط محكمة، فلا تثبت إلا باعتبار الشارع لها بنوعٍ من أنواع الاعتبار، ولهذا

قسّم الأصوليون الوصف المناسب من جهة اعتبار الشارع له وإلغائه إلى الأقسام التالية[٣٨]:

- ***<u>المناسب المؤثر:</u>*** وهو الوصف الذي دلّ الشارع على أنه اعتبره علة للحكم ذاته، وهو أعلى أنواع المناسب، ولا خلاف في صحة القياس عليه عند القائلين بالقياس، ومثاله قوله تعالى:

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ ﴾

(البقرة: ٢٢٢)

فالحكم بإيجاب اعتزال النساء في المحيض ثابت بهذا النص، وصياغته صريحة في أن الأذى الناشئ عن المحيض هو علة الحكم، فهو – أي الأذى – وصفٌ مؤثر.

- ***<u>المناسب الملائم:</u>*** وهو الوصف الذي لم يقم دليل من الشارع على اعتباره بعينه علة لحكمه، وإنما قام دليل شرعي من نص أو إجماع على اعتباره بعينه علة لجنس الحكم، أو اعتبار جنسه علة لعين الحكم، أو اعتبار جنسه علة لجنس الحكم. نكتفي بمثال واحد يوضح الوصف الذي اعتبره الشارع بعينه علة لجنس الحكم، وهو ثبوت الولاية للأب على تزويج ابنته البكر الصغيرة؛ فالعلة في هذا الحكم – وفقًا للحنفية – هي الصغر لا البكارة، وحجتهم في ذلك أن الشارع قد شهد لهذا الوصف بالاعتبار حين جعله علة للولاية على المال؛ فالولاية على المال والولاية على

التزويج من جنس واحد، فكأن الشارع قد اعتبر الصغر علة لكل ما هو من جنس الولاية.

- ***المناسب المرسل:*** وهو الوصف الذي لم يشهد له دليل خاص بالاعتبار أو بالإلغاء، لكن بناء الحكم عليه يحقق مصلحة تشهد لها عموميات الشريعة من حيث الجملة، ومثاله جمع القرآن، وصك النقود، وبناء السجون، ... إلخ.

٣. ***الطرد والعكس والدوران:*** الطرد هو ملازمة العلة للحكم في الوجود دون العدم، بحيث لا توجد العلة إلا ويوجد معها الحكم. والعكس هو انتفاء الحكم بانتفاء العلة. والدوران هو ملازمة الحكم للعلة وجودًا وعدمًا. وقد أدرك الأصوليون أن الطرد وحده لا يكفي، إذ قد تتلازم ظاهرتان في الوقوع دون علاقة علية بينهما، كاقتران الليل والنهار، أو الجوهر والعرض. وقد تنتفي العلة ولا ينتفي الحكم إذا كان معلولاً لأكثر من علة، ولذا قال الأصوليون بوجوب الطرد والعكس معًا، أو الدوران والجريان. إن عصير العنب قبل أن يدخله الإسكار ليس بحرامٍ قطعًا، فإذا ما دخله الإسكار كان حرامًا إجماعًا، فإذا ذهب عنه الإسكار ذهب عنه التحريم، فلما دار التحريم مع الإسكار وجودًا وعدمًا، ثبت أن كونه من العنب أو كونه سائلاً أو لونه ليس سبب التحريم، وإنما مرد ذلك إلى الإسكار، ومن ثم قاسوا بذلك فأفتوا بتحريم سائر المسكرات حتى ولو لم تُسم خمرًا[٣٩].

٤. ***تنقيح المناط:*** التنقيح في اللغة هو التهذيب والتمييز، فيقال: كلامٌ مُنقّح – أي لا حشو فيه. والمناط هو العلة، وهو في الأصل اسم مكان «النوط» (أي التعليق)، مِن ناطه به إذا علّقه عليه وربطه به. وأُطلق على العلة لأن الشارع ناط الحكم به وعلقّه عليها[٤٠]. وفي اصطلاح الأصوليين يُراد بتنقيح المناط: تهذيب العلة مما علُق بها من الأوصاف التي لا تصلح للتعليل، ولذا يعتبر بعض الفقهاء تنقيح المناط والسبر شيئًا واحدًا، وإن كان الأول أعم وأشمل من الثاني.

مثاله: ما ورد في السّنة من أن أعرابيًا جاء فزعًا إلى النبي ﷺ وأخبره أنه جامع زوجته في نهار رمضان عمدًا، فأوجب عليه النبي الكفارة؛ فإيجاب الكفارة حكمٌ شرعيٌ على الأعرابي وكل من فعل فعلته، لكن النص اشتمل على عدة أوصاف دون أن يحدد وصفٍ منها على أنه علة الحكم، مثل: كون المُجَامِع أعرابيًا – كونه في زوجته – كون الواقعة حدثت في المدينة – كون الجماع في رمضان معين – كون الجماع متعمدًا؛ فلكي يصل المجتهد إلى معرفة العلة التي أنيط بها الحكم عليه أن يُنقّح هذه الأوصاف ويخلصها من كل مالا يصلح لأن يكون علة، فيعرف بعد ذلك أن الوقاع عمدًا في نهار رمضان هو علة الحكم بوجوب الكفارة.

ومن المصطلحات الأصولية التي قد تختلط بهذا المسلك، اصطلاح «***تخريج المناط***»، واصطلاح «***تحقيق المناط***». فالأول – أي تخريج المناط يعني استخراج علة الحكم التي لم يدل عليها نصٌ

ولا إجماع بإتباع أي مسلك من مسالك العلة. أما تحقيق المناط فيراد به النظر والبحث في تحقيق العلة – الثابتة بالنص أو بالإجماع أو بالاستنباط – في واقعة غير الواقعة التي ورد فيها النص؛ فإذا كانت علة اعتزال النساء في المحيض مثلاً هي الأذى، نظر المجتهد في مدى تحقق هذه العلة في النفاس، فإن وجدها قائمة فيه أجرى القياس وأصبح حكم الأصل متعديًا إلى الفرع، أي وجوب اعتزال النساء في النفاس[٤١].

د – أنواع القياس الأصولي

إذا كان محور القياس ومرتكزه – كما ذكرنا – هو اشتراك الفرع مع الأصل في علة الحكم، فقد قسّم الأصوليون القياس إلى ثلاثة أنواع وفقًا لدرجة قوة العلة التي تُبرّر الحكم في كل من الفرع والأصل. وهذه الأنواع هي[٤٢]:

١. **القياس الأَوْلَى** (أو قياس من الأدنى إلى الأعلى)، وهو الذي تكون فيه علة الحكم في الفرع أقوى وأوضح منها في الأصل، ومن ثم تزداد درجة صدق الحكم في الفرع لتتعدى – وفقاً للمنطق النيوتروسوفي – الواحد الصحيح المُعيّن لحكم الأصل. ومثال ذلك قوله تعالى في الوصية بالوالدين:

﴿ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً ﴾

(الإسراء: ٢٣)

ففي هذه الآية الكريمة حرّم الله تعالى علينا أن نقول «أفٍ» للوالدين، فاستخلص فقهاء المسلمين من هذا التحريم البسيط تحريمًا أعظم وأخطر وهو ضرب الوالدين.

٢. **القياس المساوي** (أو قياس من نفس الدرجة)، وهو ما كانت فيه العلة التي بُنى عليها الحكم في الأصل موجودة في الفرع بقدر ما هي متحققة في الأصل (أي بدرجة صدق متساوية)؛ وكمثالٍ له، قوله تعالى:

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً ﴾

(النساء: ١٠)

فعلة الحكم في الآية هي الاعتداء على مال اليتيم الضعيف وإتلافه عليه، وحيث أن إحراق مال اليتيم يساوي واقعة النص في العلة، فإن حكمه هو ذات الحكم الوارد في الآية.

٣. **القياس الأدنى** (أو قياس من الأعلى إلى الأدنى)، وهو ما كان فيه تحقق العلة في الفرع أضعف وأقل وضوحًا مما في الأصل، وإن كان الاثنان متساويين في تحقق أصل المعنى الذي صار به الوصف علة؛ كالإسكار، فهو علة تحريم الخمر، لكنه قد يكون على نحو أضعف في شرابٍ آخر كالجعة (البيرة)، وإن كان في الاثنين صفة الإسكار.

هـ – القياس الأصولي بين اليقين والظن

هل يؤدي القياس الأصولي إلى أحكامٍ يقينية أم إلى أحكامٍ ظنية؟. كان «أرسطو» قد ذهب إلى أن التمثيل يفيد الظن، وقد حرص الأصوليون على نفي المماثلة بين قياسهم وبين التمثيل، وإلا أدى ذلك إلى الشك في أغلب الأحكام الشرعية التي لا تستند مباشرة إلى نص قرآني أو حديث، لكنهم مع ذلك لم يتعجلوا في الحكم بإفادته اليقين، لأن ما هو عن اجتهادٍ عقلي لا يرقى إلى درجة الحكم المُنـزّل. يقول الإمام الغزالي: «ينبغي أن تعلم أن اليقين في النظريات أعز الأشياء وجودًا. وأما الظن فأسهلها منالاً، وأيسرها حصولاً. فالظنون المعتبرة في الفقهيات هي المرجح الذي يتيسر به عند التردد بين أمرين، إقدام أو إحجام»[٤٣].

لذلك ذهب الأصوليون إلى أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست على درجةٍ واحدة من التأثير أو الضرورة، وإنما تنقسم إلى خمسة أقسام تقترب بنا من المنطق النيوتروسوفي، وهي:

١. علة تُفضي إلى المعلول قطعًا؛ والعلاقة هنا تعني أن درجة التشابه بين علة حكم الأصل وعلة حكم الفرع تصل إلى الصدق التام أو اليقين (الواحد الصحيح) أو الإدراك الجازم لضرورة إيجاب العلة للمعلول (كالاستغلال في الربا والإسكار في الخمر). وقد أشرنا من قبل إلى أن درجة الصدق يمكن أن تتجاوز الواحد الصحيح كما في قياس الأَوْلَى.

٢. علة تُفضي إلى المعلول ظنًا؛ ويعني الظن تجويز أمرين، أحدهما أظهر من الآخر، كظن الإنسان في أن الغيم المُشف الثخين يحمل معه المطر، وإن كان من الجائز أن ينقشع الغيم دون سقوط المطر؛ وكذلك اعتقاد المجتهدين فيما يفتون به في مسائل الخلاف، وإن جَوّزوا أن يكون الأمر بخلاف ذلك(٤٤). ومثال ذلك في القياس: المشقة التي هي علة إباحة الفطر للمسافر والمريض في رمضان، إذ هي أمرٌ معنوي يختلف من شخص إلى آخر؛ وتحيز المرء لقريبه في الشهادة، إذ يجوز ألا يتحيز الشاهد مهما كانت درجة قرابته للمشهود له؛ وتعسف القاضي أو جوره حين يحكم وهو غضبان، إذ من الجائز ألا يؤثر عليه الغضب، ... إلخ، فكل هذه الحالات تحتمل ضدٍ مرجوحٍ وجائز.

٣. علة تُفضي إلى المعلول شكًا؛ والشك هو تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، أو إدراك العلة مع احتمال وجود ضدٍ مساوٍ، ككراهة أكل البصل والثوم قبل الذهاب إلى المسجد، حيث يقوم الحكم على الشك في أن رائحة فم من يفعل ذلك سوف تؤذي المصلين، ومن المحتمل على نحوٍ مكافئ ألا تؤدي إلى الإيذاء.

٤. علة تُفضي إلى المعلول وهمًا؛ بمعنى إدراك العلة مع احتمال وجود ضدٍ أرجح وأقوى، كأحكام التطير (التشاؤم) المردودة بقوله ﷺ «لا عدوى ولا طيرة، ويُعجبني الفأل، قالوا: وما الفأل، قال كلمة طيبة»، وقوله: «من ردته الطيرة من حاجة فقد أشرك،

قالوا يا رسول الله: ما كفارة ذلك؟، قال: أن يقول أحدهم: اللهم لا خير إلا خيرك ولا طير إلا طيرك ولا إله غيرك».

٥. علة لا تُفضي إلى المعلول بتاتًا؛ وهنا تكون درجة إيجاب العلة للمعلول (أي الحكم) هي الكذب التام (الصفر) أو ما يقل عنه، لأنها تعكس إما الجهل بالعلة؛ أي عدم إدراكها بالكلية، أو الجهل المركب؛ أي إدراك علة تخالف الواقع وفقًا لما نص عليه الشارع بوضوح. ومثال ذلك عدم الإنفاق في الخير خشية الفقر، فالقائل بذلك يجهل قوله تعالى:

﴿ **وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ** ﴾ (سبأ: ٣٩)

وقول النبي ﷺ: «ما من يومٍ يُصبح العبادُ فيه إلا ملكان ينزلان، فيقول أحدهما: اللهم أعط منفقًا خلفًا، ويقول آخر: اللهم أعط ممسكًا تلفًا».

ولا شك أن الطابع الظني للقياس الأصولي قد أتاح الفرصة لتعدد وجهات نظر الفقهاء واختلافهم فيما هو موضع اجتهاد، وقد كان لهذا الاختلاف أسباب متعددة، منها مثلاً[٤٥]:

١. اختلافهم في تفسير الألفاظ الواردة في الكتاب أو السّنة، كاختلافهم في معنى كلمة «قُرء»، وهل تعني الطهر أم الحيض.

٢. اختلافهم في فهم التمييزات المتعلقة بتركيب الكلام وتأليف الجمل، وحمل الكلام على الحقيقة أو المجاز.

٣. ورود آيات وأحاديث إذا أُلف بعضها مع بعض اختلفت المدارك فيما يُستنتج منها ومالا يُستنتج.
٤. اختلاف الأحاديث الواردة في موضوعٍ ما، وعلم بعض الفقهاء بها دون البعض الآخر، أو صحتها عند البعض دون البعض الآخر.
٥. تباين مقدرة الفقهاء على القياس والاستنباط، أو اختلافهم في المقدرة اللغوية والعلم بأساليب العرب ودلالة الكلام.
٦. تأثر كل فقيه بما يحيط به من بيئة طبيعية أو اجتماعية، فضلاً عن متغيرات المكان والزمان ذات التأثير الواضح والضروري في ملائمة أو قول أو صدق الحكم الاجتهادي.

على هذا الاختلاف في الحقيقة لم يكن من النوع المذموم، المُنذر بتفرق الأمة ونثر بذور العداء بين أبنائها وتقويض أسس حضارتها، بل كان تعبيرًا عن ثراء الفكر ومرونة الشرع وتحرر العقل الإسلامي من أسر الثنائيات الجامدة، ليلج بقوة عالم الممكنات العقلية والواقعية بأبعادها اللامتناهية. بعبارة أخرى، نستطيع القول أن اختلاف الفقهاء إنما يدخل في إطار التعاون والتناظر الذي لا يستغنى عنه الناس في أمور دينهم ودنياهم؛ فالأحكام الاجتهادية المختلفة لا تخرج عن الصواب وما هو أقرب إليه، والخطأ وما هو أقرب إليه، ومراتب القُرب والبُعد متفاوتة، وهذا النوع من الاختلاف لا يوجب معاداة، ولا افتراقًا في الكلمة، ولا تبديدًا للشمل. يقول «الشاطبي»: «الاختلاف في بعض المسائل الفقهية

راجع إما إلى دورانها بين طرفين واضحين يتعارضان في أنظار المجتهدين، وإما إلى خفاء بعض الأدلة، أو إلى عدم الإطلاع على الدليل. وهذا الثاني ليس في الحقيقة خلافًا، إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفى عليه لرجع عن قوله، فلذا يُنقض لأجله قضاء القاضي»[٤٦].

ولا يطعن في ضرورة الاختلاف وأهميته نهى الرسول ﷺ عن الخوض في المشتبهات بقوله: «إن الحلال بيّن والحرام بيّن، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات فقد وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب» (رواه البخاري ومسلم). فما نفهمه من نص الحديث أن الأشياء ثلاثة أقسام: حلالٌ واضح لا يخفى حِلَهُ، كأكل الطيبات من الطعام والزواج وغير ذلك؛ وحرامٌ واضح لا تخفى حرمته، كالخمر والربا والزنا وغيرها؛ وبينهما مشتبهات ليست واضحة الحِلُ أو الحُرمة، ولهذا لا يعرفها كثيرٌ من الناس، ومغزى هذه العبارة الأخيرة أن الله تعالى قيّد للأمة من الفقهاء من يستطيعون معرفة أحكامها بنصٍ أو قياس أو أية وسيلة من وسائل الاستنباط ، بدليل قوله تعالى:

﴿ وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾

(النساء: ٨٣)

فإذا تردد الشيء بين الحِل والحُرمة، ولم يكن فيه نصٌ ولا إجماع، اجتهد فيه المجتهد – المحقق لشروط الاجتهاد – فألحقه بأحدهما بالدليل الشرعي. ولعلنا نستطيع التعبير عن ذلك بالشكل النيوتروسوفي التالي:

```
-∞          ك     صفر          ١        ص              +∞
<---------------|-------|---------|-------|--------------->
          حرام                      حلال
          كفر                       إيمان
          معصية                     طاعة
          نار                       جنة
```

في هذا الشكل يمثل الحلال (وكذلك الإيمان والطاعة والجنة) الصدق المطلق، ويمثل الحرام (ومعه الكفر والمعصية والنار) الكذب المطلق، وفيما بينهما، أي بين <أ> و <نقيض أ>، تمتد حالات لا متناهية العدد من المتشابهات. أما بالنسبة لتجاوز قيمة الصدق بالزيادة من جهة، وتجاوز قيمة الكذب بالزيادة أيضًا من الجهة الأخرى، فهي ثابتة بأكثر من آية من آيات القرآن، ومن هذه الآيات:

﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ وَلاَ يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلاَ ذِلَّةٌ أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾

(يونس: ٢٦)

﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُواْ إِثْماً وَلَهْمُ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾

(آل عمران: ١٧٨)

﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَّعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً ﴾

(الفتح: ٤)

بل لقد نبهنا النبي ﷺ إلى إمكان انقلاب الوضع الإيماني رأسًا على عقب مهما كانت درجته، فقال ﷺ: «إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها».

أليس في ذلك استباقًا أصيلاً اختص به العقل الإسلامي قبل قرونٍ من الآن؟، بل ألا يكشف القياس الأصولي عن عبقرية إسلامية – نفتقدها الآن – في العمل بمبادئ المنطق المعاصر إزاء واقع سمته التغير والصيرورة، في حين نُصر نحن أبناء هذا الواقع على تجميد العقل واستيراد الأفكار الجاهزة بإيجابياتها وسلبياتها من الغرب، فيعطينا تارة ويمنع عنا تارة أخرى؟.

و – الاجتهاد وتجديد الفكر الديني

لم يكن قياس الغائب على الشاهد هو السبيل الوحيد الذي سلكه الفقهاء لاستنباط الأحكام، بل لقد اقتضت الأقضية وتعقد المشكلات في المعاملات بعد اتساع الدولة الإسلامية أن ينوعوا من سُبل الاستنباط، فقالوا مثلاً بالاستحسان؛ وهو العدول عن القياس الجلّي إلى قياس خفيّ، بحيث إذا أدى تطبيق قاعدة شرعية إلى تفويت مصلحة أو إحداث ضرر، بات من الضروري العدول عن القاعدة العامة نزولاً على ما تقتضي المصلحة الخاصة، وفي ذلك أمثلة كثيرة، منها(٤٧):

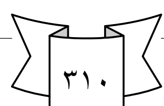
- أوقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه حد قطع اليد على خادم سرق سيده لأنه حرمه أجره؛ فعلة إقامة الحد هي اغتصاب الحقوق، لكن «عمر» أوقف الحد لعلة معارضة هي الحرمان من الحقوق، بل وهدّد السيد أن يُقيم عليه الحد إن لم يعط الخادم حقه.
- كل من نذر نذرًا لابد أن يوفيه امتثالاً للآية الكريمة:

﴿ **وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ** ﴾

(الحج: ٢٩)

وقد سُئل «ابن العباس» عمن نذر في معصيةٍ، فقال: إن كان النذر لله فقد كذب على الله، وإن كان للشيطان فإنه باطل.

- كان الرسول ﷺ لا يجيز أخذ الأجرة على قراءة القرآن أو تعليمه أو الآذان، فلما تعقدت الحياة أفتى الفقهاء بجواز ذلك،



لأنهم إن حافظوا على أداء هذه الواجبات الدينية عجزوا عن اكتساب أقواتهم فجاعوا وهلكوا، وإن سعوا إلى أرزاقهم توقفت هذه الواجبات.

- يقول «ابن تيمية»: مررت أنا وأصحابي في زمن حكم التتار بقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر بعض من كان معي عليهم ذلك، فأنكرت عليهم سعيهم للنهي عن المنكر وقلت: إنما حرّم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء تصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية واغتصاب الأموال، فدعوهم وخمرهم، فالقاعدة هنا هي اختيار أخف الضررين.

كذلك لجأ الفقهاء إلى الاستنباط باستخدام المصالح المرسلة، وهي تلك التي لم يحددها الشارع بنصٍ صريح مع ما فيها من جلب منفعة أو دفع مضرة، وقد حدّد الفقهاء لها ثلاثة شروط أساسية، وهي[٤٨]:

- إذا لم تكن المصلحة تستند إلى نص قاطع من قرآن أو حديث فلا يجوز أن يوجد نص يعارضها؛ فالاستسلام للعدو باسم السلام ليس من المصالح المرسلة لأنه معارض لمبدأ الجهاد.
- أن تكون المصلحة محققة وليست متوهمة؛ فعقد اتفاقية لتبادل المنافع مع طرف غير مسلم أقوى شكيمة (وله أهداف عدوانية وأطماع في الدولة المسلمة) هي مصلحة متوهمة.

- أن تكون المصلحة عامة وليست خاصة؛ ومن ثم فليس من المصالح المرسلة سن قانون من أجل مصلحة الحاكم.

هذه السبل الاستنباطية، وغيرها مما ذكرناه في الفصل الثاني من هذا الكتاب، جعلت الأحكام القضائية والفتاوى الشرعية معبرة خير تعبير عن مرونة الدين حسب ما تقتضيه المعاملات بين الناس، وحسب ما يقتضيه البعد المكاني – الزماني للحدث، وذلك في وسطٍ عدل بين ثبات القياس الأرسطي وبين نسبية السفسطائيين.

إضافة إلى ذلك، تجلى الطابع النيوتروسوفي للفقه الإسلامي، لاسيما إبان عهد الدولة العباسية، في انقسام المشتغلين به إلى مدرستين كبيرتين يرفع المنتسبون إليهما راية السماحة والتقدير لبعضهما البعض: مدرسة الحديث، وشعارها الالتزام بالنص نظرًا لقداسته؛ ومدرسة الرأي، وشعارها التأويل إن تعارض ظاهر النص مع العقل أو لمراعاة الظروف المتغيرة. تركزت الأولى في الحجاز، حيث بدأ حديث رسول الله ﷺ وبها خُتم والمستمعون له كثير، ومن العسير الكذب عليه وهم حضور. أما الثانية فقد انطلقت في العراق، حيث تعقدت الحياة وتشعبت القضايا فكان لابد من تشريع ورأي يصدر عن مجتهد. كان أهل الحديث في المدينة يستعظمون عبارة «أجتهد رأيي»، بينما يستعظم أهل الرأي عبارة «قال رسول الله» خشية الوضع أو ضعف السند. كذلك كان أهل الحديث يكرهون طلب الحكم الديني في حادثة لم تقع أو الافتراض والسؤال: أرأيت لو أن ....، وكانوا يعتدون بالحديث حتى الضعيف منه، وكان «أحمد

بن حنبل» يرى ضعيف الحديث أقوى من صاحب الرأي، بينما كان أصحاب الرأي، وعلى رأسهم «أبو حنيفة» يتشككون في الحديث إن شعروا أن في متنه شذوذًا أو في سنده علة تقدح فيـــه، فينـــصرفون عنه إلى الرأي والاجتهاد. ومع ذلك كانت ثمرة الـــسماحة الفكريـــة والاحترام المتبادل بين المدرستين أن يسر الله لهمـــا الالتقـــاء فـــي موقف وسط يجمع بينهما على أيدي الإمام «الـــشافعي» وتلاميـــذه، حيث بات لزامًا على القائلين بالرأي أن يتسلحوا بالحـــديث، وعلـــى القائلين بالحديث أن يتسلحوا بالرأي(٤٩).

ولا ينبغي الظن أن المدارس الفقهية كانت قاصرة على المذاهب الأربعة المعروفة اليوم: الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي، بل لقد أدت الحرية التي كفلتها الدولة للقضاة وأهـــل الفتـــوى إلـــى تعـــدد المذاهب الفقهية حتى بلغت في القرن الثالث سبعة عشر مـــذهبًا(٥٠)، غير أن معظمها لم يستطع البقاء، إما لظـــروف خارجيـــة كانعـــدام التلاميذ الأقوياء الذين ينصرون المذهب وينشرونه ويدافعون عنـــه، أو لأسباب داخلية – كما هو الحال بالنسبة لمذهب الطاهري – حيث قضى عليه تشدده في عدم الأخذ بالرأي والتزامه الشديد بالنص، إلى أن استقرت مدارس الفقه لدى أهل السنة علـــى المـــذاهب الأربعـــة المعروفة(٥١).

وإذا كان باب الاجتهاد قد أُغلق في أواخر القرن الرابع بسبب ما انتاب الدولة العباسية من ضعف وفساد في كل شـــيء حتـــى الفقـــه والقضاء، وبسبب الخشية – التي مازالت مستمرة حتى يومنا هـــذا –

من أن تكون مناهج الاستنباط مطية لذوي الأهواء، أو سبيلاً لإرضاء الحكام بالفتوى لصالحهم، إلا أن ذلك لا يعني أن الطاقة الخلاقة للفقه قد استُنفدت واستُهلكت، أو أن عملية تفسير النصوص قد اكتملت نهائيًا على أيدي العلماء ذوي المقدرة الفذة الذين أدت جهودهم إلى صياغة الشريعة في صورتها النهائية الصحيحة. بعبارة أخرى، لا يعني إغلاق باب الاجتهاد عُقم الدولة الإسلامية عن إنجاب المجتهدين الأكفاء، وانحصار نشاط الفقهاء في تقليد المذاهب السابقة، وقصر التشريع الإسلامي على تقنين الأحكام المقررة سلفًا وصياغتها في قالب تعليمي؛ بل إن الأمة الإسلامية ثرية بمجتهديها، وقد قال رسول ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يُجدّد لها دينها»، ولذلك ظهرت أسماء كبيرة في الفقه لا يمكن تجاهلها؛ كالغزالي، وابن تيمية، والشوكاني[٥٢]. ونحن اليوم في أمسّ الحاجة إلى من يُجدد للأمة دينها بالاجتهاد والرأي، لاسيما بعد أن أفرز عصرنا مشكلات وقضايا – داخلية وخارجية – لم يعشها أسلافنا، بل وما كان لهم تخيلها، فهل ثمة سبيل لذلك؟.

بدايةً تنبغي الإشارة إلى أننا لا نعني بالتجديد ما يتردد اليوم من مقولات صارخة – لا تبرأ من الأغراض السياسية – تدعوا إلى استلهام ثقافة الغرب والخضوع لمطالبه بغية مجاراة العصر؛ فالغرب – بضغوطه المتوالية على الحكومات الإسلامية، وتدخله السافر في شئونها المختلفة – لا يهدف إلا إلى تنقية النص الديني مما قد يعارض مصالحه السياسية والاقتصادية، وإلى إعادة تشكيل

منظومة الثقافة العربية – الإسلامية في إطار من القيم والأولويات يضمن له تخلف العقل العربي – الإسلامي، ومن ثم الهيمنة المطلقة. كذلك لا نعني بالتجديد إعادة بعث مؤلفات الأسلاف الاجتهادية – على ما في ذلك من أهمية تاريخية ومنهجية – بُغية التوقف عند ما جاء بها والالتزام الحرفي به؛ فقد كانت لهم إشكالياتهم الحياتية ذات المتغيرات المحلية الخاصة، في حين تواجهنا الآن إشكاليات محلية جديدة يدفعنا الجهل بالدين إلى التماس حلول لها لدى الآخرين؛ إنما نعنى بالأحرى إيقاظ العقل العربي – الإسلامي من سباته الدوجماطيقي الذي تراجع به إلى مؤخرة الركب الحضاري في كافة المجالات، وإحياء روح الشجاعة العقلية التي تحلى بها الأسلاف فصالوا وجالوا في أروقة العلم الشرعي والطبيعي دون تشدد أو مداهنة أو تسويف. ولا ينبغي أن نتعلل بمقولة أن إجماع الأمة قد انعقد على إغلاق باب الاجتهاد؛ يكفينا في هذا الصدد رأي الإمام «أحمد بن حنبل» ومذهب السلف، القائل بأن إجماع الأمة لم يتحقق منذ الفتنة التي ألمت بالمسلمين في عهد الخليفة الثالث «عثمان بن عفان». ولا يصح كذلك أن يكون الخوف من إتباع الهوى سببًا لدوام إغلاق باب الاجتهاد لأكثر من عشرة قرون؛ فالأمر موكول إلى ضمائر العلماء وأهل الفِتيا، وإن كان ينبغي الاعتراف بأن خضوع كثير من الحكام المسلمين لنفوذ الغرب – أوربا وأمريكا – سيظل مصدر قلق وريبة في الفتاوى التي تُشَتّم منها رائحة السياسة.

أخيرًا، ونظرًا لتشعب القضايا المعاصرة وتوزعها بين الفلك والطب والقانون والاقتصاد، بل والأخلاق وعلم الجمال، فإنه لا مجال للاجتهاد الفردي المطلق في عصرنا، بمعنى أن مشكلات العصر ليست كالزمن الماضي يمكن أن ينفرد بالرأي فيها فقيه، وإنما ينبغي أن تتضافر جهود علماء وخبراء من شتى المجالات في التوصل إلى الرأي الشرعي الملائم لمتغيرات العصر، وهو ما يقتضي أن يكون للفقيه – أو لدار الإفتاء – خبراء في شتى التخصصات يتم الرجوع إليهم، وأن يكونوا بطبيعة الحال من أهل الورع والتقوى إلى جانب خبرتهم وتخصصهم. كذلك ينبغي عقد المؤتمرات للنظر في القضايا والمشكلات التي تهم الناس، وأن يجتمع لهذه القضايا كل مهتم بالأمر من العلماء والخبراء وأساتذة الجامعات إلى جانب الفقهاء، وأن تُقدَّم توصيات هذه المؤتمرات إلى دور الإفتاء، وألا يكون مصيرها أدراج المكاتب أو رفوف المكتبات العامة(٥٣).

[٣ – ٢] – العناصر المنطقية اللاأرسطية في علم الكلام

لم يكن علم أصول الفقه هو الميدان البحثي الوحيد الذي خالف فيه المسلمون أساسيات المنطق الأرسطي وانطلقوا خلاله يؤسسون منطقهم الخاص الملائم لاحتياجات دينهم ومتغيرات دنياهم، بل إن ثمة ميدانًا آخر، لا يقل عنه أهمية وخصوبة، عارض فيه المسلمون صراحة وبوضوح قوانين الفكر الأرسطية الثلاثة، وبصفة خاصة

قانوني «عدم التناقض» ***Non-contradiction*** و«الثالث المرفوع» أو «الوسط الممتنع» ***Excluded middle***؛ وأعني به ميدان علم الكلام.

هذه القوانين – كما ذكرنا – هي أساس المنطق الأرسطي، ولذا يُعرف هذا المنطق أحيانًا باسم «علم قوانين الفكر»، الأمر الذي يُشعِر بخطر هذه القوانين في إقامة البناء الأرسطي، وسيطرتها على الأنساق المنطقية المختلفة لقرون طويلة. وقد رأى فيها «أرسطو» – وكذلك ناقلوها إلى الفكر الإسلامي – مبادئ عامة بديهية تجعل من المنطق علمًا حقيقيًا أو علم العلوم.

يقرر القانون الأول (مبدأ الهوية ***Identity***) أن كل شيء هو ذاته، أو أنه إذا كانت هناك قضية ما صادقة، فهي إذن صادقة، وبصيغة رمزية:

(ق ⊂ ق) أو **(ق ≡ ق)**

أما القانون الثاني (مبدأ عدم التناقض) فيقرر أن الشيء ونقيضه لا يجتمعان في آنٍ واحد، أو أنه لا يمكن وجود قضية صادقة وكاذبة في آنٍ معًا، أي:

~ (ق & ~ ق)

وهذا القانون مُكَمِل للقانون الأول، لأنه لولا ما يمدنا به لأصبح مبدأ الذاتية غير كامل من الناحية المنطقية أولاً، وغير مفهوم فهمًا تامًا ثانيًا. وذهب بعض المناطقة إلى أن هذا القانون لا يسير بنا

خطوة أوسع من قانون الذاتية – وهو أن الحقيقة واحدة – بعبارة مخالفة في الصورة لا في جوهر المعنى.

وأما القانون الثالث فيقرر أنه لا يوجد وسط بين النقيضين، أو أن أية قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة ولا ثالث بينهما، أي:

(ق ∨ ~ ق)

وقبل أن يتنبه الغرب إلى ضرورة تجاوز هذه القوانين استجابة لمتطلبات الواقع، واعترافًا بالسمات الأساسية لمعرفتنا؛ كالغموض، والاحتمالية، وعدم اليقين، ... إلخ. كان مفكرو الإسلام قد تجاوزوها بالفعل استجابة لمتطلبات التفسير وبناء الحجة العقلية فيما يتعلق ببعض المشكلات الكلامية.

دعنا نعرض لنماذج من هذه المشكلات التي توضح مخالفة المتكلمين لقوانين المنطق الأرسطي، ولو بشكلٍ غير مباشر، وموافقة فهمهم المنطقي لمبادئ المنطق النيوتروسوفي، لاسيما إمكانية الجمع بين النقيضين أو وجود وسط ثالث بينهما.

أ – الحكم على فاعل الكبيرة

يمثل الحكم على فاعل الكبيرة أصلاً ثابتًا من الأصول الخمسة للمعتزلة؛ أعني أصل «المنزلة بين المنزلتين» ***The position between two extremes***، بل ويذهب بعض الباحثين إلى أن هذا الحكم يُعد من الناحية التاريخية نقطة الانطلاق الأولى للاعتزال كفكر أو كفرقة كلامية[٥٤]. والمقصود بفاعل الكبيرة: ذلك المسلم البالغ العاقل الذي يقترف إثمًا نهى عنه الشرع

نهيًا قاطعًا في الكتاب أو السّنة، وغلّظ الله تعالى عقوبته وتوعد مقترفه بالنار؛ كالشرك، وترك الصلاة، وعقوق الوالدين، والربا، والسحر، والزنا، وقتل النفس إلا بالحق، وأكل مال اليتيم، ... إلى غير ذلك مما يصل إلى سبعين فعلاً محرمًا(٥٥).

كيف نحكم منطقيًا على فاعل الكبيرة؟. هل نقول أنه «كافر» (على ما يترتب على ذلك من نتائج خطيرة؛ كتحريم زواجه من المؤمنة أو التفريق بينه وبينها إن كان متزوجًا منها) رغم كونه ينطق بالشهادتين؟. أم نترك أمره لله يحكم عليه يوم البعث كيف يشاء، حتى وإن جاهر بالكبائر في المجتمع المسلم؟.

قد لا يخرج هذا السؤال للوهلة الأولى عن الإطار الديني غير المُنذر باتساع الشُقّة بين <أ> و <نقيض أ>، لكنه اتخذ لدى الفرق الإسلامية بُعدًا سياسيًا هامًا؛ فالخوارج ***Kharijites*** كانوا مناوئين للدولة الأموية، وكان لابد أن يبرروا خروجهم وحربهم على أساس عقائدي. ولما كان الخلفاء الأمويون – باستثناء سابعهم «عمر بن عبد العزيز» ***Omar Ibn Abd al-Aziz*** (٦٨٠ – ٧٢٠) – غير جديرين من ناحية الأفضلية الدينية أن يكونوا للمؤمنين أمراء، فضلاً عن أنهم قد وصلوا إلى السلطة بالغصب والإكراه، بل لم يتورع بعضهم عن ارتكاب الكبائر من سفك الدماء واغتصاب الأموال، فقد أعلن الخوارج تكفير فاعل الكبيرة حتى يحل لهم بذلك محاربته. لكن فريقًا آخر من المسلمين، وهم المرجئة ***Al-Murji'a or Murjites = The postponers***، أقلقه سفك

الدماء بين المسلمين والحروب المتصلة بينهم، وتملكه اليأس من التخلص من الدولة الأموية، فرأى أنه لا يضر مع الإيمان معصية، وأن فاعل الكبيرة مؤمن، وأن ما يرتكبه من كبائر لا ينفي ولا يتنافى مع إيمان في قلبه، ومن ثم يجب إرجاء الحكم عليه إلى يوم القيامة، إن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له.

إزاء هذا الموقف المتطرف من كِلا الفريقين ظهرت فرقة المعتزلة، لتعلن أن فاعل الكبيرة لا هو مؤمن ولا هو كافر، أو هو مؤمن وكافر معًا: إنه في منزلة بين المنزلتين؛ ذلك أنه يشبه المؤمن في عقيدته ولا يشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقيدته. هكذا يلتقي <أ> و <نقيض أ> في موضع متوسط يجمعهما، بل ويتصارعان عبر المسافة اللامتناهية الممتدة بينهما؛ بمعنى أن الإيمان يزيد وينقص – ما أمكن أن تكون في الأعمال زيادة أو نقصان – وبالتالي تتفاوت درجات المؤمنين بتفاوت صالح أعمالهم، أما إذا خرج فاعل الكبيرة من الدنيا دون توبة، فهو من أهل النار خالدًا فيها، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير، لكنه يُخفَّف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكافر.

وليس في هذا الرأي المعتزلي ميلاً إلى رأي الخوارج، بل إنه متسقٌ تمام الاتساق مع الفهم المعتزلي لمعنى الإيمان؛ إذ ليس الإيمان مجرد اعتقاد القلب أو نطق اللسان، وإنما لابد وأن يصدقه

العمل الصالح، ومن ثم فإن فاعل الكبيرة بفعله الشر فَقَـدَ الإيمـان، وخروجه من الدنيا دون توبة يعني أنه مُستحق لخلود العذاب[٥٦].

ب – الحُسْن والقُبْح العقليان

واجه المعتزلة أديانًا مختلفة تطعن في وحدانية الله عـز وجـل بمعناها الإسلامي الخالص، سواء أكان هذا الطعـن عـن طريـق التشبيه ***Anthropomorphism*** (اليهودية ***Judaism***)، أو التثليث ***Trinity*** (المسيحية ***Christianity***)، أو التثنية ***Dualism*** (المانوية ***Manichaeism***، والزردشتية ***Zoroastrianism***، وغيرها من ديانات الفرس). وإذا كان تنزيه المعتزلة لله تعالى فـي أصل التوحيد قد جاء ردًا على اليهود والنصارى، فـإن تـصورهم للفعل الإلهي في أصل العدل إنما جاء ردًا على الثنوية؛ أولئك الذين قالوا بإلهين اثنين: إله النور؛ وعنه يصدر الخير، وإله الظلمة؛ وعنه يصدر الشر، فكان السؤال الذي واجه المعتزلة هـو التـالي: كيـف يمكن تفسير الشر في العالم دون المساس بوحدانية الله مـن جهـة، وحكمته وعدله من جهة أخرى؟. أو بعبارة أخرى، إذا كان لا سبيل إلى إنكار وجود الشر في العالم، فهل يصح أن يصدر الشر عن إلـه خيّر وحكيم؟.

للإجابة عـن هـذا الـسؤال اسـتخدم المعتزلـة مـصطلحي «الحُسن» و«القُبح»العقليين ***Al-husn wa al-qubh al-aqliyyan*** ***(= goodness and badness of actions)*** وأقـاموا تفرقـة حاسـمة بينهمـا وبـين مـصطلحي «النفـع» و «الـضر»

Al-naf'a wa al-dur؛ فليس كل ما هو نافع حسناً، ولا كل ما هو ضار قبيحًا، بل قد يحسن ما هو ضار أو مؤلم، كما قد يقبّح ما هو نافعٌ أو لاذ، فقد يطلب الإنسان الألم إن كان النفع اللازم منه أكبر من ضرره، مثلما يجب على الأب الشفيق أن يُحسن تأديب ولده بقطعه عما يشتهي وحرمانه مما يهواه. كذلك لا تُقبّح الآلام والكوارث متى كانت امتحانًا للإنسان يستحق بالصبر عليها الثواب، ولو كان الإنسان في نعيم ولذة دائمين لبغي في الأرض وتجبر، مصداقًا لقوله تعالى:

﴿ وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الأَرْضِ وَلَكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴾

(الشورى: ٢٧)

ويعني ذلك، فيما يشير «الخياط» المعتزلي ***Abu al-Husayn al-Khayyat*** (ت: ٩٥١)، أن الله حقًّا هو المُمرض المُسقم لمن أمرضه، فما من أحد يمرض نفسه أو يُسقمها، وهو المُصيب للنبات والزرع بالقحط والجدب، ...، لكن ذلك كله لا يُعد من قِبلِه شرًا أو فسادًا؛ فليس كل ما تكرهه النفس قبيحًا، وإنما القبيح ما كان ضررًا خالصًا أو عبثًا محضًا، وذلك كله على الله محال(٥٧).

من جهة أخرى، إذا كان العدل الإلهي يقتضي أن تهدف أفعال الله كلها إلى ما هو حَسن، فإن الحكم على الفعل أنه حَسنٌ أو قبيح إنما يرجع إلى صفاتٍ في الفعل ذاته، وليس لمجرد أن الله أمر به أو نهى عنه؛ فالله أمر بالصدق لأنه حسن، ونهى عن الكذب لأنه قبيح،

والعقل الإنساني قادر على كشف وجوه الحُسن أو القُبح في كل فعل؛ فلا تختلف العقول في التمييز بين حُسن الأفعال وقُبحها على وجه الجملة، وإن اختلفت في التفاصيل، مثلما يستحسن الخوارج قتل مخالفيهم بينما يستقبح ذلك معظم فرق المسلمين.

على أنه إذا كانت الأفعال تُستحسن أو تُقبّح لذاتها، فإن ذلك لا يعني أن الأحكام الخُلقية – أو العقليات – مطلقة بحيث لا يكون الصدق إلا حسنًا، ولا يكون الكذب إلا قبيحًا؛ إذ ما من شيء من الأفعال يمكن أن يستمر على حال واحدة في جميع الأحوال. وبلغة المنطق النيوتروسوفي، تنزع <أ> دائمًا إلى أن تكون <ليس أ>، بما في ذلك <نقيض أ>، ومن ثم فقد يكون كذبٌ بعينه مستحسنًا، وقد يكون صدقٌ بعينه مستقبحًا؛ فقد يتغاير السبب فيكون فعلان متماثلان عن سببين متغايرين فيقتضي ذلك تغاير الفعلين، فالقتل ظلمًا وعدوانًا لا يماثل القتل حدًا وقصاصًا؛ وقد يتغاير الفعل لتغاير الوقتين فيُستحسن ما كان مستقبحًا، ويُستقبح ما كان مستحسنًا. كذلك قد يختلف الفعل لتغاير القدرتين أو لتغاير القادرين، وبالتالي يجب تقدير اختلاف المحل والوقت والعلة والقدرة، لأنه بهذا الاختلاف يصبح الفعل غير الفعل[٥٨].

جـ – شيئية المعدوم

ما من نظرية أثارت جدلاً واسعًا بين المتكلمين، وأُتُهِمَ المعتزلة بسببها اتهاماتٍ أبعد ما تكون عن مقصدهم، وضاعت فيها الحقيقة في غبار تأويلات الخصوم، كنظرية شيئية المعدوم

(= *Somethingness of Nihil*) *Shy'iyyat al-Ma'dum* المنسوبة لأبي الحسين الخياط.

ونقطة البدء المنطقية لهذه النظرية (أو المشكلة) هي الجدل الكلامي حول معنى كلمة «شيء» في اللغة؛ فهي كلمة تحفل بها قضايانا التي تعكس معرفتنا بالعالم، وقد وردت في القرآن ١٩٢ مرة لتخدم مدلولات مختلفة.

ولعل أبسط وأرجح تعريف لغوي لكلمة «شيء» أنه «ما يصلح لأن يكون موضوعًا في قضية» (أي المُخبر عنه أو المُسند إليه). لكن هذا التعريف يقودنا إلى السؤال المنطقي التالي: هل الحمل أو الإسناد ***Predication*** في القضية الحملية ***Categorical proposition*** يفيد الوجود العيني الملموس لموضوعها ***its subject*** ؟. أو بعبارة أخرى، هل الرابطة المنطقية ***Copula*** تتضمن الوجود، أم أن وظيفتها تقتصر على مجرد الربط أو الإسناد؟.

للإجابة عن هذا السؤال انقسم المسلمون إلى ثلاث فرق مختلفة، تقابلها ثلاث نزعات فلسفية معروفة، وهي(٥٩):

١. المُشبهّة (***=Anthropomorphists***) ***Al-Mushabiha*** الذين لا يثبتون الحمل إلا لما هو جسم، وهذا في الفلسفة هو موقف النزعة الحسية ***Sensualism or Sensationalism.***

٢. الأشاعرة ***Ash'arites*** الذين لا يثبتون الحمل إلا لما هو موجود وجودًا عينيًا في الخارج، وهذا هو موقف النزعة الواقعية . ***Realism***

٣. المعتزلة ***Mu'tazila*** الذين يوسعون دائرة الحمل أو الإثبات لتشمل الوجود العيني والذهني معًا، وهذا هو موقف النزعة العقلية ***Rationalism***.

وهكذا فإذا كان ثمة اتفاق إسلامي على جواز وصف الله عز وجل بأنه «شيء»، استنادًا إلى الآية الكريمة

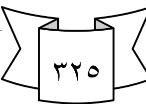
﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادةً قُلِ اللّهِ شَهِيدٌ بِيْنِي وَبَيْنَكُمْ ﴾

(الأنعام: ١٩)

فمعنى ذلك عند المشبهة أنه جسم، ومعناه عند الأشاعرة أنه موجود، أما معنى الشيئية عند المعتزلة فهو الإثبات، والإثبات – أو الإسناد – عندهم أعم من الوجود العيني. أما عن المشبهة فقد استندوا في موقفهم إلى الآيات التي يفيد ظاهرها التشبيه ***Anthropomorphism*** (***al-Tashbīh***)، وقد تأولها المعتزلة على نحو يتسق مع تنزيههم المطلق لله؛ وأما عن الأشاعرة فقد استدلوا من القرآن على أن مفهوم الشيئية يوجب الوجود بقوله تعالى:

﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾

(الطور: ٣٥)



إذ لما كان «غير الشيء» يفيد العدم (**al-Adam (=Nihil**)، كان «الشيء» يدل على الوجود (**al-Wujud** (= **Existence**)، وكذلك قوله تعالى:

﴿ **وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً** ﴾

(مريم: ٩)

أي لم تك موجودًا. وأما عن المعتزلة فقد استدلوا بأكثر من آية تساند موقفهم في مفهوم الشيئية، وأولها الآية المحكمة التي يذكرونها كثيرًا للدلالة على التنزيه المطلق لله:

﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾

(الشورى: ١١)

فهي لا تدل على أنه ليس كمثلِه موجود ما فحسب، بل إن كل ما يخطر على البال من تخيلات أو تصورات فالله بخلاف ذلك. وكذلك قوله تعالى:

﴿ **وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً** ﴾

(الأنعام: ٨٠)

وقوله

﴿ **وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً** ﴾

(الطلاق: ١٢)

فالشيئية هنا لا تدل على الموجودات العينية فقط، بل على كل ما اصطلح على تسميته بالمعدوم أيضًا، مثل يوم القيامة: إذ هو معدوم

في الماضي والحاضر ولكنه معلوم لله، فعلم الله الأزلي يتعلق به تفصيلاً مع كونه في الحال معدومًا.

من جهة أخرى، إذا كان «الشيء» لدى الأشاعرة مرادفًا للموجود، فإن المعدوم (أو اللاشيء) عندهم يعني بالضرورة «اللاموجود»، لكن المعتزلة فهموا «الشيء» بمعنى ما هو قابل لأن يُخبَر عنه أو يُسنَد إليه، أي أنه مرادف لكل من الموجود العيني والموجود الذهني؛ وهذا الأخير يحوي الممكن وغير الممكن، المحتمل وغير المحتمل، المستحيل وغير المستحيل، الموجود بالفعل والموجود فقط كتصور أو فكرة؛ فلا مكان فيه إذن لقانونّي عدم التناقض والثالث المرفوع، بل قد يجتمع فيه النقيضان أو المتضادان، ومن ثم يمكن القول أن المعدوم (أو اللاشيء) هو «شيء»، لأنه حقيقة أو صفة ذاتية معلومة للخالق عز وجل قبل أن تتحقق بأمره في الوجود العيني. ولا مجال هنا للقول بقِدَم العالم، لأن مجال البحث الطبيعي لنظرية «شيئية المعدوم» هو مبحث المعرفة ***Epistemology*** وليس مبحث الوجود ***Ontology***، بمعنى أن التصورات الذهنية – من حيث هي تصورات – مجرد قضايا عقلية ضرورية منفكة عن صفة الوجود. هذا فضلاً عن أن القائلين بقِدَم العالم من الفلاسفة لا يثبتون إمكان الوجود للعدم، لأن الشيء عندهم لا يخرج من العدم المحض إلى الوجود، وإنما من مادة أولى، أما المعتزلة فقد أثبتوا العدم إلى جانب ممكن الوجود في تعلق قدرة الله

بإيجاده، مما يؤكد أنهم يؤمنون بنظرية الخلق الإسلامية، والتي تعبر عنها الآية الكريمة:

﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ﴾

(يس: ٨٢)

أي من عدم إلى وجود بموجب قوله تعالى **(كُنْ)**.

كذلك لا مجال للقول أن تصور المعتزلة للمعدومات قبل وجودها يناظر تصور «أفلاطون» لعالم المُثل، لأن هذا الأخير يعني أن للمعقولات وجودًا خارجيًا، ومن ثم تعلقت المُثل بمبحث الوجود، ولا شيء من ذلك لدى المعتزلة(٦٠).

د – نظرية الأحوال

ترتبط نظرية الأحوال ***Theory of Ahwal*** (***= Modes or States***) بنظرية شيئية المعدوم من حيث تفرقتهما بين ما هو في الأعيان وما هو في الأذهان، وكذلك من حيث ثورتهما على قانون الثالث المرفوع وقولهما بإمكان اجتماع النقيضين، وهما معًا دليلان على الاتساق التام في النزعة العقلية للمعتزلة.

تُنسب النظرية إلى «أبى هاشم الجبائي» ***Abu Hashim al-Jubba'i*** (ت ٩٣٣) – وعارضها أبوه «أبو على» ***Abu Ali al-Jubba'i*** (ت ٩١٥) – وقد نشأت أصلاً كرد فعل على وجهة النظر المسيحية، المخالفة لوجهة النظر الإسلامية، في علاقة الصفات ***Al-Sifat*** (***= Attributes***) بالذات الإلهية

Al-Dhat al-Ilahiyyah (= Divine essence) . بعبـــارة أخـــرى، أراد المعتزلـــة بهـــذه النظريـــة الـــرد علـــى فكـــرة الأقـــانيم ***Al-Aqanim*** (=***Embodiments***) أو التثليـــث ***Al-Tathlith*** (= ***Trinity***) في الدين المـسيحي؛ إذ تـستند هـذه الفكرة إلى أن الله جوهر واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود ***Al-Wujud*** (= ***Existence***) ، والعلـم ***Al-Ilm*** (***Awareness***) ، والحيـاة ***Al-Hayah*** (=***Life***) . وقد كانت الأقانيم في البدء صـفات، ثـم أصـبحت أشخاصًـا: الأب ***The Fathe***r ، والابـن ***The Son*** ، والروح القدس ***The Holy Spirit*** . وحيث أن هذه الأقانيم مستقلة عن بعضها البعض، فقد أمكن أن يتجسد الأقنوم الثاني – أقنوم العلم أو الكلمة – في الابن «المـسيح» ***Al-Masih (=Jesus)*** فأصـبح مغايرًا للأب.

ولا شك أن هذه الفكرة معارضة تمامًا لعقيدة التوحيد الإسلامية، وهي العقيدة التي أراد المعتزلة تنقيتها من أية شائبة تشوبها فـذهبوا إلى أن صفات الله هي عين ذاته وليست زائدة عليها. كان يحكم فكر المعتزلة استبعاد أدنى تصور يمكن أن يفيد التعدد في الذات الإلهية؛ فالعلم والقدرة والحياة كصفات هي عين الذات، بمعنى أن ثمة هويـة بينها وبين الذات تحول دون استقلالها وتجـسدها، وبـذلك تجـاوز المعتزلة مشكلة الكَمِّ (: الوحدانية الخالصة)، لكنهم في الوقت ذاتـه واجهوا مشكلة الكيف: إذا كان الله عالمًا وعلمه هـو ذاتـه، قـادرًا وقدرته هي ذاته...، فما الفرق إذن بين العلم والقدرة والحياة؟.

اتسمت إجابات المعتزلة الأولية عن هذا السؤال بالحيرة والتردد؛ فقالوا تارة أن الفرق يتجلى في اختلاف المعلوم عن المقدور؛ وقالوا تارة أخرى أنه متحقق باختلاف أضداد هذه الصفات. لكن المشكلة ظلت معلقة؛ إذ كيف تختلف الأضداد ولا تختلف الصفات؟. إضافة إلى ذلك، واجه المعتزلة فريقًا آخر من المسلمين اتهمهم بنفي – أو تعطيل– الصفات؛ أولئك هم الصفاتية ***Al-Sifatiyyah (=Attributists)***، وكان لابد حينئذ من موقف حاسم يمكن من خلاله مجابهة الصفاتية من جهة، والاحتفاظ بالتوحيد الخالص– مناهضة للمسيحية – من جهة أخرى.

وقتئذ تقدم «أبو هاشم» بنظريته في الأحوال كحلٍ توفيقي مقبول لهذا الإشكال؛ فقال إنه إذا لم تكن ذات الله تعالى علة لكونه عالمًا وقادرًا، لأن مفهوم الذات غير مفهوم العلم أو القدرة، فمن الممكن القول أن هذه الصفات لا تعدو أن تكون مجرد أحوال «معلومة» ؛ بمعنى كونها اعتبارات ذهنية (هي موضوع علم)، في حين أن الذات الإلهية جوهر واحد (هو موضوع وجود عيني).

على هذا النحو، يمكن تعريف «الحال» بأنها كل صفة لموجود تنأى بذاتها عن مبحث الوجود، فلا يتعلق «الحال» إلا بالجانب المتصل بالمعنى فقط دون الوجود. أو فلنقل أن الأحوال تصورات عقلية لا توصف بالوجود أو العدم؛ إنها لا موجودة ولا معدومة، لأن الوجود والعدم إنما يتعلقان بعالم الأعيان؛ إنها بالأحرى توصف بالثبوت أو الإسناد، لأنها تتعلق بعالم الأذهان، وفي ذلك بلا شك

اتساق مع القول بشيئية المعلوم (أو المعدوم حسب تعبيــر خــصوم المعتزلة).

هكذا أثبت «أبو هاشم» للذات صفات، مؤكــدًا تبــاين مفاهيمهــا ومستبعدًا عنها صفة الوجود درءً لشبهة التعدد. ولكي يوضــح هــذا المعنى نراه يعمد إلى تقسيم الصفات قسمين(٦١):

١. ما يُعلل: وهو كل صفة يتم إثباتها للــذات وفقًــا لعلــة؛ فــالعلم والقدرة، وكذلك السمع والبصر، صفات يُشترط لإثباتها الحيــاة، وتًعلل بالحياة.

٢. ما لا يُعلل: وهو كل صفة يتم إثباتها للــذات دون علــة؛ كتميــز الجوهر، وكونه موجودًا، وكون العرض عرضًا، والسواد سوادًا. وتلك بتعبيرنا الحديث هي القضايا التي لا يُضيف فيها المحمــول شيئًا جديدًا لمفهوم الموضوع.

وصفات الله من حيث صلتها بالذات ليست من النوع الثــاني، إذ لا يندرج تحت مفهوم «الذات» أنه عالمٌ قادر. ومع ذلك فــإن هــذه الصفات لا تُعلَم ولا تُدرَك مستقلة عن الذات، كما لا يُــدرَك كــون الكائن سميعًا أو بصيرًا بالاستقلال عن كونه موجودًا أو حيًا.

ليست الصفة إذن هي عين الذات، لكنهــا مــع ذلــك لا تقــوم بالاستقلال عن الذات. ولعل أفضل تعبير عن هذه الحقيقة هــو مــا ذكره «الطحاوي» ***Al-Tahawi*** ، إذ كتب يقول: «إنــك إذا قلــت: "أعوذ بالله" فقد عُذت بالذات المقدسة الموصوفة بــصفات الكمــال الثابتة له عز وجل، والتي لا تنفك عنه بوجه من الوجوه. وإذا قلــت

"أعوذ بعزة بالله" فقد عُذت بصفة من صفات الله، ومع ذلك لم تعــذ بغير الله، وهذا المعنى يُفهم من لفظ الذات؛ فإن "ذات" فــي أصــل معناها لا تُستعمل إلا مــضافة؛ أي "ذات وجــود"، "ذات قــدرة"، "ذات عزة"، "ذات علم"...، وقد قال صلى الله عليه وسلم "أعــوذ بعزة بالله وقدرته من شر ما أجد، أعوذ بكلمات الله التامات من شــر ما خلق"، ولم يعذ النبي عليه السلام بغير الله»[٦٢].

هوامش الفصل الثالث

١. كتب هذا الفصل ***صلاح عثمان***.

٢. أنظر في ذلك:

- Williamson, Timothy, ***Vagueness***, Routledge, London & N.Y., 1994.

وأيضًا:

- صلاح عثمان: ***المنطق متعدد القيم بين درجات الصدق وحدود المعرفة***، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٢.
- صلاح عثمان: ***جدل الثبات والحركة في مفارقات زينون: رؤية رياضية معاصرة***، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، العدد الثامن والخمسون، يوليو ٢٠٠٤، ص ص ٩٧ – ١٣٩.

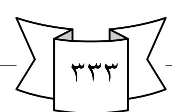
٣. حسن عبد الحميد & محمد مهران: ***في فلسفة العلوم ومناهج البحث***، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة ١٩٧٩/١٩٨٠، ص ٦٨.

٤. راجع الفصل الأول، الفقرة ١ – ٤.

٥. الشهادة ***Testimony*** هي أن يُخبر المرء بما رأى، وأن يُقر صدقـاً بما علم أمام جهة قضائية، وقد أوجبها الإسلام في أمور المعاملات اليومية تحقيقـاً للعدل المؤسس على البيّنة ودرءً لهضم حقوق الناس، مثلما هو الحال مثلاً في أمور التداين (اقتراض الأموال)، والبيع، وغيرها.

وشهادة رجلين ثابتة بالنص القرآني:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّهَ رَبَّهُ وَلاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً فَإن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ



سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء أَن تَضِلَّ إْحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْـرَى وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاء إِذَا مَا دُعُواْ وَلاَ تَسْأَمُوْاْ أَن تَكْتُبُوْهُ صَغِيراً أَو كَبِيراً إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُواْ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَـاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوْاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلاَ يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ وَإِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

(البقرة: ٢٨٢)

وقد حددت الشريعة شروطًا للشهادة، تأتي في مقدمتها «العدالة»، مصداقًا لقوله تعالى:

﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾

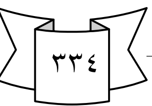
(الطلاق: ٢)

ثم البلوغ، والإسلام، والحرية، ونفي التهمة.

٦. الكفارة ***Penance or atonement*** هي ما يقوم به الآثم والمقصّر في بعض الواجبات الدينية، وهي أنواع؛ ككفارة اليمين ***Oath***، وكفارة ترك بعض مناسك الحج، وكفارة القتل الخطأ، ... إلخ. وفيما يتعلق بهذه الأخيرة فقد حددّها النص القرآني:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَئاً وَمَـن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ فَإِن كَانَ مِـن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مْؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَـى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّهِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾

(النساء: ٩٢)



أما القتل المتعمد فقد غلّظ الله تعالى عقوبته:

﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾

(النساء: ٩٣)

ومع ذلك فقد ترك الإسلام باب التوبة مفتوحًا لمن أراد – ما لم تصل روحه إلى حلقومه، وهو ما عبّر عنه المصطفى ﷺ بقوله: «إن الله عز وجل يقبل توبة العبد ما لم يغرغر». فإن كانت المعصية بين العبد وبين الله تعالى، ولا تتعلق بحق آدمي، فللتوبة ثلاثة شروط: أحدها أن يُقلع عن المعصية، والثاني أن يندم على فعلها، والثالث أن يعزم أن لا يعود إليها أبدًا. وإن كانت المعصية تتعلق بآدمي – كما في حالة القتل – يُضاف شرطًا رابعًا، وهو أن يبرأ من حق صاحبها، فإذا لم يتم القصاص منه، ورضي أولياء المقتول بالدية، تجب عليه الكفارة.

٧. لا يُعتد بشهادة الفاسق (أي العاصي أو المتجاوز لحدود الشرع) لقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾

(الحجرات: ٦)

٨. عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: ***روضة الناظر وجنة المناظر***، تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن مسعود، الرياض، ط٢، ١٩٧٨، جـ١، ص ص ٢٩٣ – ٢٩٤.

٩. عبد الكريم زيدان: ***الوجيز في أصول الفقه***، ص ١٩٥.

١٠. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: ***اللمع في أصول الفقه***، تحقيق يوسف علي بديوي & محي الدين ديب مستو، دار ابن كثير، بيروت & دمشق، ط٢، ١٩٩٧، جـ١، ص ٥٢.

١١. الشافعي: ***الرسالة***، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢، جـــ١، ص ٤٧٦.

١٢. أبو حامد الغزالي: ***المستصفى***، جـــ٢، ص ٢٢٩.

١٣. تشير الآية الكريمة إلى حد الزنـــا بالنـــسبة لغيـــر المُحـــصن (أي غيـــر المتزوج)، أما بالنسبة للمُحصن فيُرجم بالحجارة حتى الموت لكي يجد الألم في جميع أجزاء الجسم عقابًا له. والرجم بالحجارة هنا كناية عن أنـــه هـــدم بيت أسرة. ومن المعروف أن إقامة الحدّ في الإسلام لها شروط لابـــد مـــن تحقيقها، وهي: البلوغ، والعقل، والعلم بالتحريم، والاختيار.

١٤. أنظر عبد الكريم زيدان: ***الوجيز في أصول الفقه***، ص ص ٤٠٣ – ٤٠٤.

١٥. إمام الحرمين: ***البرهان في أصول الفقه***، تحقيق عبد العظيم الـــديب، دار الأنصار، القاهرة، جـــ٢، ص ٤٨٥.

١٦. عبد الكريم زيدان: المرجع السابق، ص ١٩٧.

١٧. الشافعي: الرسالة، جـــ١، ص ص ٥٠٩ – ٥١١.

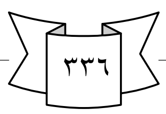
١٨. التأويل في اصطلاح الفقهاء والمتكلمين هو صرف اللفظ عـــن الاحتمـــال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدلالة توجب ذلك. لمزيد مـــن التفاصـــيل، أنظر: أبو حامد الغزالي: ***قانون التأويل***، قرأه وضرّح أحاديثه وعلق عليـــه محمود بيجو، دار الألباب، دمشق، طـــ١، ١٩٩٣، ص ٧.

١٩. أنظر الغزالي: ***المستصفى***، جـــ٢، ص ٣٢٥، وأيضًا محمد بـــن علـــي الشوكاني: ***إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول***، تحقيق أحمـــد عناية، دار الكتاب العربي للنـــشر والتوزيـــع، بيـــروت، ٢٠٠٢، جـــ١، ص٣٠٤.

٢٠. الغزالي: ***المستصفى***، جـــ٢، ص ص ٣٢٥ – ٣٢٦.

٢١. عبد الكريم زيدان: المرجع السابق، ص ص ١٩٨ – ٢٠٠.

٢٢. مثال ذلك، قوله تعالى:



﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾

(المائدة: ٣)

وقوله تعالى في نهاية الآية السابقة:

﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

فالمضطر في مخمصة – أي في مجاعة – له أن يتناول هذه المحرمات، فيقاس على هذه الحالة المرض أو أية ضرورة أخرى، حيث يُباح فيها للمرء تناول هذه المحرمات.

٢٣. سُمي خزيمة بن ثابت رضي الله عنه من قِبل رسول الله ﷺ بذي الشهادتين، وقصة ذلك أن الرسول ﷺ اشترى ناقة من أعرابي، فأنكر الأعرابي البيع وطلب من الرسول ﷺ الشهود، فقال الرسول ﷺ: «من يشهد على أنني اشتريت من هذا الأعرابي ناقة؟»، فلم يشهد سوى خزيمة. فقال الرسول ﷺ: «كيف شهدت يا خزيمة؟»، فقال خزيمة: «يا رسول الله، لقد صدقناك بخبر السماء، أفلا نصدقك بخبر اشتراء ناقة؟.»، فسماه الرسولﷺ حينئذ بذي الشهادتين.

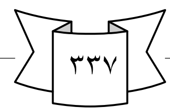
٢٤. أنظر الغزالي: ***المستصفى***، جـ٢، ص ص ٣٣٠ – ٣٣١. وأيضًا بدر الدين محمد الزركشي: ***البحر المحيط في أصول الفقه***، تحقيق محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ١٣٦.

٢٥. أنظر محمد بن أبي بكر الرازي: ***مختار الصحاح***، مادة «علل»، ص٤٥١.

٢٦. عبد الكريم زيدان: ***الوجيز في أصول الفقه***، ص ص ٢٠٣ – ٢٠٤.

٢٧. أحمد محمود صبحي: ***هاؤم إقرأوا كتابيه***، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٧، ص ١٥٩.

٢٨. أنظر:



- الشوكاني: ***إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول***، جـ١، ص٣٠٤.
- أحمد محمود صبحي: ***هاؤم إقرأوا كتابيه***، ص ص ١٥٩ – ١٦٠.
- عبد الكريم زيدان: ***الوجيز في أصول الفقه***، ص ص ٢٠٥ – ٢٠٨.
- علي سامي النشار: ***مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي***، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧، ص ص ١١٠ – ١١٣.

٢٩. حرّم الإسلام الزواج من بعض الأقارب حفاظًا على الحياة الأسرية وتحقيقًا للتواصل الاجتماعي ومنعًا للأحقاد والأضغان وإثباتًا للنسب، وهو ما ورد في قوله تعالى:

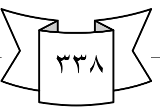
﴿وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتاً وَسَاء سَبِيلاً ۞ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إَلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً﴾

(النساء: ٢٢، ٢٣)

ومن الواضح من الآيتين السابقتين أن المحرمات من النساء ثلاثة أنواع:

أ – المحرمات بالنسب، وهن: الأمهات، البنات، الأخوات، العمات، الخالات، بنات الأخ، وبنات الأخت. ويشمل لفظ الأمهات الجدات من قبل الأب أو الأم.

ب – المحرمات من الرضاع، وهن: الأم البديلة التي قامت بعملية الإرضاع، والأخت من الرضاعة. وقد وضحت السّنة أن المحرمات بالرضاع سبع كما



هو الحال في النسب، لقوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب».

ج - المحرمات بالمصاهرة، وهن: أم الزوجة سواء دخل الزوج بالزوجة أو لم يدخل بها، وبنات الزوجة اللاتي يقوم الزوج بتربيتهن، وزوجات الأبناء، وأخت الزوجة.

وتشمل الحالات السابقة من هن محرمات تحريمًا مؤقتًا، أي حتى يزول المانع الشرعي، وينقسمن إلى ستة أنواع:

أ. من تعلق بها حق للغير، أي المتزوجة من آخر حتى يتم طلاقها أو يموت عنها زوجها، لقوله تعالى:

﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾

(النساء: ٢٤)

وذلك سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة، وكذلك المعتدّة من غيره، سواء كانت العدة من طلاق رجعي أو بائن أو عن وفاة، لقوله تعالى:

﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ ﴾

(البقرة: ٢٢٨)

وقوله جل وعلا:

﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾

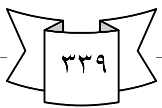
(البقرة: ٢٣٤)

وقوله سبحانه:

﴿ وَأُوْلاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾

(الطلاق: ٤)

ب. أخت الزوجة، وبنتها، وأمها أوجدتها، وعمتها، وخالتها وبنت أخيها، وبنت أختها، وذلك حتى يطلقها أو يتوفى، لقوله تعالى:



﴿ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ ﴾
(النساء: ٢٣)

وقول الرسول ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها، ولا المرأة على ابنة أخيها ولا ابنة أختها، إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم».

ج. المطلقة ثلاثًا من زوج واحد حتى تتزوج غيره وتفارقه لسبب شرعي كالطلاق أو الوفاة وتنقضي عدتها، لقوله تعالى:

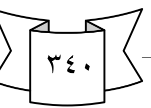
﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾
(البقرة: ٢٣٠)

د. المرأة التي لاعنها زوجها حتى يكذب نفسه؛ وتفصيل ذلك أن الرجل إذا قذف زوجته بالزنا أو نفي ولدها عن نفسه ولم يثبت ذلك بالبينة التي تؤكد واقعة الزنا، وهي أربعة شهود عدول، فعلى القاضي أن يُجري بينهما اللعان ***Imprecation***، وهو أن يقسم الرجل أربع مرات بالله إنه صادق في دعواه، والخامسة باستحقاقه لعنة الله إن كان كاذبًا، وبذا يبرأ من حد القذف. ثم تُقسم الزوجة أربع مرات على كذبه، والخامسة باستحقاقها غضب الله إن كان صادقًا، فتبرأ من حد الزنا، وهو ما نصت عليه الآيات ٦، ٧، ٨، ٩ من سورة النور. وقد ذهب الحنفية إلى أن هذه الزوجة تحرم عليه ولا تحل له إلا إذا عاد وكّذب نفسه، فإن كّذب نفسه أقيم عليه حد القذف، وحلت له بعد ذلك بعقد جديد، في حين ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن اللعان فسخٌ يوجب تحريمًا مؤبدًا لا يرتفع بحال، لقوله ﷺ: «المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبدًا».

هـ. مَنْ لا تدين بدين سماوي حتى تفعل ذلك، لقوله تعالى:

﴿وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾
(البقرة: ٢٢١)

و. الزوجة الخامسة في حالة كون الرجل متزوجًا بأربع زوجات، وذلك حتى



ينتهي زواجه من إحداهن بالموت أو الطلاق.

٣٠. تقول طريقة الاتفاق أن العلة والمعلول متلازمان في الوقـوع بحيـث إذا حدث الأول تبعه الثاني. أما طريقة الاختلاف أو التلازم في التخلف فمؤداها أنه إذا لوحظت عدة وقائع تثبت أن أ علة ب، فإن تلك الملاحظات لا تقـوم دليلاً على أن أ علة ب، بل يجب أن نثبت أنه لا يوجد علة للحادثة ب غير الحادثة أ. وذلك يستلزم أن نقوم بتجارب سالبة، أي نقوم بمـنهج الـرفض والاستبعاد حتى نتأكد أنه كلما انتفت أ انتفت ب. ومن الملاحـظ أن هـاتين الطريقتين هما بعينهما الشرطان الأخيران من شروط العلة التي أسـلفناها. لمزيد من التفاصيل، أنظر: محمود فهمي زيـدان: ***الاسـتقراء والمـنهج العلمـي***، مؤسـسة شـباب الجامعـة، طـ٤، ١٩٨٠، الإسـكندرية، ص ص ٩٣– ٩٩.

٣١. الأكسيوماتيك ***Axiomatic*** حركة نقدية تعني بدراسـة أسـس ومبـادئ البرهنة في علم ما، لاسيما الهندسة. أنظر: محمد ثابـت الفنـدي: ***فلـسفة الرياضة***، دار المعرفة الجامعية، الإسـكندرية، ١٩٩٠، ص ص ٦٧ ومـا بعدها.

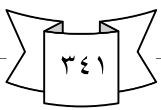
٣٢. لمزيد من التفاصيل عن النسق الاستنباطي وشروط بنائه، أنظر: صـلاح عثمان: ***النموذج العلمي بين الخيال والواقع: بحث فـي منطـق التفكيـر العلمي***؛ منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠١، الفـصل الخـامس، ص ص ٨٧ – ١٠٠.

٣٣. الغزالي: ***المستصفى***، جـ٢، ص ٢٨٨. وأيضًا: عبـد الكـريم زيـدان: ***الوجيز في أصول الفقه***، ص ص ٢١٢ – ٢١٣.

٣٤. الغزالي: المرجع السابق، جـ٢، ص ٢٨٩.

٣٥. نفس المرجع، ص ٢٩٦.

٣٦. عبد الكريم زيدان: المرجع السابق، ص ص ٢١٤ – ٢١٥.



٣٧. محمود فهمي زيدان: ***في فلسفة اللغــة***، دار النهضة العربيــة، بيــروت، ١٩٨٥، ص ص ٩٩ – ١٠٠.

٣٨. عبد الكريم زيدان: المرجع السابق، ص ص ٢٠٩ – ٢١٠.

٣٩. أحمد محمود صبحي: ***هاؤم إقرؤا كتابيه***، سبق ذكــره، ص ص ١٦٠ – ١٦١، وأيضًا: علي سامي النشار: ***مناهج البحث عنــد مفكــري الإســلام***، ص١٢٠.

٤٠. علي سامي النشار: المرجع السابق، ص ص ١٢٤.

٤١. عبد الكريم زيدان: المرجع السابق، ص ص ٢١٧ – ٢١٨.

٤٢. نفس المرجع، ص ص ٢١٨ – ٢١٩. وايضًا: حسن عبد الحميد & محمد مهران: ***في فلسفة العلوم ومناهج البحث***، سبق ذكره، ص ص ٧١ – ٧٣.

٤٣. أبو حامد الغزالي: ***منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلــم***، تحقيــق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦١، ص ١٧٦.

٤٤. الشيرازي: ***اللمع في أصول الفقه***، سبق ذكره، جـــ١، ص ٢.

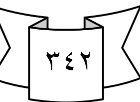
٤٥. أحمد أمين: ***ضحى الإسلام: نشأة العلوم في العصر العباسي الأول***، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨، ص ص ١٦٦ – ١٦٧.

٤٦. نقلاً عن ناصر بن سليمان العمر: ***الاخــتلاف فـــي العمــل الإســلامي – الأسباب والآثار***، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي المعنون: العمل الإســلامي بين الاتفاق والاختلاف، جامعة الخرطوم، قسم الثقافة الإسلامية، ٢٣ – ٢٥ جمادي الأول ١٤٢٥ هــ، ١٠ – ١٢ يوليو ٢٠٠٤ م، ص ٤.

٤٧. أحمد محمود صبحي: ***هاؤم إقرؤا كتابيه***، ص ص ١٦٢ – ١٦٣.

٤٨. زكي الدين شعبان: ***أصول الفقه الإسلامي***، ص ص ١٥٩ وما بعدها. نقلاً عن أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص ١٦٤.

٤٩. أنظر أحمد أمين: ***ضحى الإســلام***، ص ص ١٥٧ وما بعدها، وأيضًا أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص ص ١٦٨ – ١٦٩.



٥٠. هذه المذاهب هي: مذهب الحسن البـــصري ***Hasan al-Basri*** (٦٤٢ – ٧٢٨)، مذهب أبو حنيفـــة النعمـــان، مـــذهب عبـــد الـــرحمن الأوزاعـــي ***Abd al-Rahman al-Awzai*** (٧٠٧ – ٧٧٤)، مذهب سفيان الثـــوري ***Sufyan al-Thawri*** (ت ٧٧٨)، مذهب الليث بن سعد ***Al-Layth Ibn Sa'ad*** (٧١٦ – ٧٩١)، مـــذهب ســـفيان بـــن عيينـــة ***Sufyan Ibn Uyaynah*** (٧٢٥ – ٨١٣)، مذهب محمد بن إدريس الـــشافعي، مـــذهب إسحق بن راهوية ***Ishaq Ibn Rahawyah*** (٧٧٩ – ٨٥٢)، مذهب أبو ثور ***Abu Thawr*** (٧٦٤ – ٨٥٤)، مذهب أحمد بن حنبل، مـــذهب داود الظاهري ***Dawũd al-Zahiri***، مذهب ابن جرير الطبري ***Ibn Jurayr al-Tabari*** (٨٣٨ – ٩٢٣)، مذهب مالك بن أنس. هذا إلى جانب مـــذهب جعفر الصادق لدى الشيعة الإمامية، ومذهب زيد بن علـــي لـــدى الـــشيعة الزيدية، وقد تفرع عنه مذهب الهادي إلى الحق يحيى بن الحـــسن ***Imam al-Hadi ila al-Haq Yahya Ibn al-Hassan al-Qasim al-Rassi***، ثم مذهب جـــابر بـــن زيـــد ***Jabir Ibn Zaid al-Azdi*** لـــدى الخوارج.

٥١. أحمد أمين: المرجع السابق، ص ص ١٧٣ – ١٧٤.

٥٢. أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص ١٧٢.

٥٣. نفس المرجع، ص ص ١٧٥ – ١٧٦.

٥٤. يستند هذا الرأي إلى القصة التالية المتداولة بين كثير من مؤرخي الفـــرق الكلامية: دخل رجل علـــى «الحـــسن البـــصري» ***Al-Hasan al-Basri*** (٦٤٢ – ٧٢٨) وقال: يا إمام الدين: لقد ظهر في زماننا جماعـــة يكفـــرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهـــم وعيديـــة الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مـــع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنـــاً من الإيمـــان، لا يـــضر مـــع

الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادًا؟. فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال «واصل بن عطاء» ***Wasil Ibn At'a*** (٧٠٠ – ٧٤٨): أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا ولا كافر مطلقًا، بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام «واصل» واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب «الحسن»، فقال «الحسن»: اعتزل عنا «واصل»، فسُمي هو وأصحابه «معتزلة». أنظر: أحمد محمود صبحي: ***في علم الكلام***، جـ١، المعتزلة، ص ص ١٠١– ١٠٢، ص ص ١٨٤– ١٨٥.

٥٥. أنظر في ذلك: محمد شمس الدين الذهبي: كتاب الكبائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠.

٥٦. أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص ١٦٢.

٥٧. نفس المرجع، ص ص ١٤١ – ١٤٢.

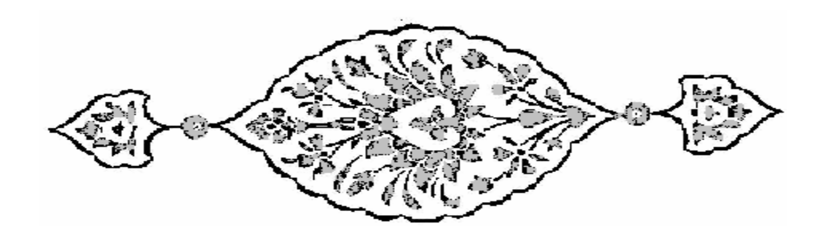
٥٨. نفس المرجع، ص ص ١٥٢ – ١٥٤.

٥٩. نفس المرجع، ص ٢٨٥.

٦٠. نفس المرجع، ص ٢٩٠ – ٢٩٣.

٦١. نفس المرجع، ص ص ٣٣٠ – ٣٣٢. وأيضًا: على سامي النشار: ***مناهج البحث عند مفكري الإسلام***، ص ١٤٦.

٦٢. أبو جعفر الطحاوي: شرح الطحاوية على العقيدة السلفية، ص ٦٤، نقلاً عن أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، جـ١، ص ٣٤٢.



حوار بين المؤلفَيْن حول النيوتروسوفيا والفلسفة العربية

هذا الحوار مقتبس من الرسائل الإلكترونية المتبادلة بين المؤلفَيْن خلال مراحل إعداد الكتاب، وقد آثرنا إدراجه في النهاية لما فيه من تعبير واضح عن رؤية كل منهما لأهداف الكتاب ومواضع الالتقاء بين الفكر العربي – الإسلامي والفكر الغربي في إطار المنطق النيوتروسوفي.

ف س: لو أردنا وصفًا جامعًا للنيوتروسوفيا لقلنا أنها أشبه ما تكون بالفلسفة الشارحة للفلسفة؛ أعني فلسفة الفلسفة، تلك التي تدرس، وتفسر، وتعيد تفسير، وتؤول الفلسفة بأكملها. وهي، كفرع جديد للفلسفة، مقدمة بشكل نسقي، يشمل: الاشتقاق اللغوي، التعريف، الخصائص، مناهج الدراسة، الصياغة، المبدأ الأساسي، القضية الأساسية، القوانين الأساسية، الشعارات، النظرية الأساسية، الحدود الفاصلة بينها وبين التصورات والنظريات الفلسفية الأخرى، .. إلخ.

ص ع: النيوتروسوفيا إذن لا تستثني من مجال دراستها أية فكرة، أو نظرية، أو مبدأ، أو تصور، ... إلخ، من إنتاج العقل

البشري؛ فالهدف الأساسي لها كما أفهمه هو تبيان حقيقة العلاقة الجدلية بين الأفكار، وقابلية تلك الأخيرة للصدق، أو الكذب، أو الحيادية؛ ومن ثم قابليتها للقبول، أو الرفض، أو التعديل، أو النسخ، وفقًا للمتغيرات المكانية والزمانية التي تكتنف مسيرة التطور المتواصلة للعقل البشري. وحيث أن الثقافة العربية هي جزء لا يتجزأ من منظومة الثقافة الإنسانية، بل لقد كانت باعثًا قويًا ومنبعًا ثريًا للثقافة الغربية الحديثة، بما حملته من تراث وما قدمته من انجازات في المجالات المختلفة إبان عصر ازدهار الحضارة الإسلامية، فهي ليست إذن بمنأى عن المعالجة النيوتروسوفية.

ف س: هناك أفكار/ قضايا <أ> بحيث أن كلاً من <أ> و<نقيض أ> يمكن أن تكونا صادقتين لحظيًا. على سبيل المثال: إذا كانت <أ> هي القضية «الفيلم السينمائي س جيدًا»، فإن <نقيض أ> هي القضية «الفيلم السينمائي س ليس جيدًا»، ومن الممكن القول أن القضيتين صادقتان في الوقت ذاته؛ فقد يكون الفيلم المذكور جيدًا لأن بطله يؤدي دوره بشكل رائع، لكنه فيلم سيء لأن قصته أو إخراجه دون المستوى.

وعلى نحو مماثل، تؤكد نزعة الصدق الشامل في الأنساق المنطقية الحديثة أن بعض القضايا المتناقضة تصدق لحظيًا.

ص ع: إذا كان ذلك كذلك، فإن ما تعنيه، بعبارة أخرى، أن أية فكرة أو نظرية أو مذهب أو نسق، إنما تخـضع – أو يخـضع – لمبدأ عدم الاكتمال.

ف س: نعم، نستطيع قول ذلك، لأن أية فكرة <أ> تلتقي مـن جهـة بالفكرة المقابلة لها <نقيض أ>، ومن جهة أخرى بالفكرة أو الأفكار المحايدة <حياد أ> الممتدة على طول الخط الفاصـل بينهما.

ص ع: لقد كان العقل الإنساني، وما زال، وسـيظل، قاصـرًا عـن بلوغ الحقيقة أو اليقين التـام بذاتـه، ولـذا فـإن الدراسـة النيوتروسوفية بهذا المعنى تؤكد أيضًا أننا كنا، ومـا زلنـا، وسنظل في حاجة إلى الله، ورسله، وكتبه السماوية. هذا ما نجده بوضوح في محاولة الفلسفة العربية التوفيق بين النقـل والعقل، بما لا يُزعزع أسس المعتقـدات الدينيـة، أو يُخـل بمطالب الإنسان الدنيوية، وهو ما لا يمكـن أن ينكـره أي إنسان يتحلى بالوازع الديني في العالم الغربي أيضًا.

ونظرًا لسوء الفهم المتبادل بين العالم الغربي من جهـة، والعالم العربي – الإسلامي من جهة أخرى، ولأن ثمة فجوة عميقة بين الأفكار تتجلى في نظرة كل منهما للآخر، فـإنني آمل أن يقدم الكتـاب للقـارئ الغربـي صـورة واضـحة وصحيحة للفكر العربي – الإسلامي، تخلو من التـشويهات

والتفسيرات المسبقة الجاهزة التي يزوده بها الإعلام الموجّه ليل نهار.

إنني آمل كذلك، وهو ما تشاركني فيه بلا شك، في أن يسهم الكتاب في تعريف القارئ العربي بالاتجاهات الأكثر حداثة في الفلسفة والمنطق، وبصفة خاصة النيوتروسوفيا وتطورات المنطق النيوتروسوفي، النظرية والتطبيقية.

ف س: المنطق النيوتروسوفي هو تعميم للمنطق الغائم، خصوصًا المنطق الحدسي الغائم، ومجال استخدامه لا يقتصر فقط على الفلسفة، وإنما يمتد ليشمل أيضًا العديد من التطبيقات العلمية والتقنية.

ص ع: يحفل التاريخ العربي – الإسلامي بالعديد من الكتب، والمفكرين، والمذاهب، والنظريات الفلسفية والعلمية التي تدعم المبادئ الأساسية للنيوتروسوفيا، ولعلك تعرف أن الثقافات الفلسفية في العالم العربي – الإسلامي تشمل أكثر من مجال؛ كالتصوف، علم الكلام، الفلسفة الطبيعية، علم أصول الفقه، فلسفة اللغة، فلسفة التاريخ، ... إلخ.

يمكننا أيضًا معالجة العديد من المواقف في الفكر العربي الحديث والمعاصر من منظور نيوتروسوفي، حيث كانت القضية الأساسية لهذا الفكر – ولا زالت – هي محاولة التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، أو بالأحرى كيفية

الحفاظ على الهوية العربية في عالم تتسارع فيه وتائر التغير في شتى المجالات.

ف س: لست بعيدًا عن الثقافة العربية الإسلامية، فقد عملت من قبل بدولة المغرب لمدة عامين، وعايشت أطروحات العقل العربي – الإسلامي عن قرب. خذ هذه الأمثلة ذات البعد النيوتروسوفي من الفلسفة العربية:

- تأرجح فلاسفة الإسلام بين القول بقدم العالم وحدوثه، حيث كان لكل منهم حججه التي دافع بها عن وجهة نظره.
- نظرية الخلق بين المتكلمين والفلاسفة.
- ميتافيزيقا «الفارابي» ونظريته العامة في الفيض، في مقابل كتابات «الغزالي» الصوفية، وبصفة خاصة كتابه «تهافت التهافت».
- تأليف «الكندي» بين المعتقدات القرآنية والفلسفة اليونانية.
- الأفلاطونية المحدثة عند المسلمين في مقابل الأفلاطونية المحدثة في الغرب.

في كل هذه الأمثلة نجد أن ثمة أجزاء مشتركة بين <أ> و<نقيض أ>. يمكننا أيضًا أن نمتد بالمقارنة إلى فلاسفة ومفكري العرب والمسلمين من جهة، وفلاسفة ومفكري الغرب من جهة أخرى، حيث نجد حوارات جدلية لا زالت أصداؤها تتردد في عالمنا المعاصر.

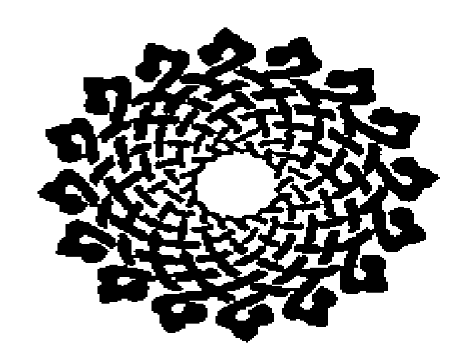
ص ع: إن اهتمامك بالثقافة العربية ومعرفتك الخصبة بمحاورها – كما تعكسه تلك الأمثلة – هو مصدر سعادة لي، ومن شأنه بلا شك أن يزيد عملنا ثراءً. على أن أوضح مثال للنيوتروسوفيا هو ذلك الذي نجده لدى «ابن خلدون» في نظريته عن التعاقب الدوري للحضارات. لقد كان «ابن خلدون» على وعي تام بإمكان انبثاق النقيض من النقيض، أو أن سببًا واحدًا يمكن أن يؤدي إلى نتيجتين متعارضتين؛ فعلى سبيل المثال: تؤدي العصبية دورًا هامًا في انتقال الحضارة من مرحلة البداوة إلى مرحلة الازدهار، لكنها أيضًا هي أولى العوامل التي تنتقل بالحضارة من مرحلة الازدهار إلى مرحلة الانهيار. كذلك الحال بالنسبة للترف، إذ هو علة غائية مؤثرة في ازدهار الحضارة؛ إنه غاية الحضارة والملك، وبه تتباهى الدول وتعلن عن قوتها، وبه ترهب الدول المجاورة، لكنه في الوقت ذاته هو العلة الأساسية لطروق الخلل في الدولة؛ إنه مؤذن بالفساد لأسباب خلقية ونفسية واقتصادية، ومن ثم يؤدي إلى انهيار الحضارة. ثمة قضيتان متعارضتان إذن: «الترف مظهر الحضارة»، «الترف هادم الحضارة» & «الترف غاية العمران»، «الترف مؤذن بنهاية العمران». وكما ترى فإن

القضيتين صادقتان، أي أن ثمة أجزاء مشتركة بين <أ> و<نقيض أ>.

من جهة أخرى، هناك منهج قياس الغائب على الشاهد في الفقه الإسلامي، والذي يقترب بمبادئه وقوانينه من المنطق الغربي المعاصر (متعدد القيم)، لاسيما المنطق النيوتروسوفي.

والحق أننا نستطيع أن نستشهد بالعديد من آيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ، وأن نوظف كذلك كثرة من الأمثال والحكم الشعبية، لتبيان الطابع النيوتروسوفي للفكر العربي – الإسلامي. أكتفي هنا بمثال واحد هو الحكمة الشعبية القائلة: «دوام الحال من المحال». وإنني لأتفق معك تمامًا في أهمية المقارنة بين الفكر العربي والفكر الغربي (قديمه وحديثة)، لأن أية فكرة أو نظرية يضعها الإنسان إنما تخضع لمقولة التأثير والتأثر.

والله الموفق وعليه سبحانه قصد السبيل



ثبت أسماء أعلام

أشرنا تفصيلاً إلى العديد من أعلام الفكر الفلسفي والعلمي في هوامش الكتاب، ولذا اكتفينا في هذا الثبت بذكر تاريخ الميلاد و/أو تاريخ الوفاة لكل علم، باستثناء القليل ممن لم تُذكر التواريخ الخاصة بهم في المعاجم والموسوعات أو مواقع شبكة الإنترنت.

صلاح عثمان

A

Abduh, Muhammad	الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥)
Abẻlard, P.	بيير أبيلارد (١٠٧٩– ١١٤٢)
Abu Bakr al-Siddiq	أبو بكر الصديق (٥٧٣ – ٦٣٤)
Abu-Hanifa	أبو حنيفة النعمان (٦٩٦– ٧٦٧)
Abu Thawr	أبو ثور (٧٦٤ – ٨٥٤)
Al-Ash'ari, Abu al-Hasan	أبو الحسن الأشعري (ت ٩٣٥)
Al-Askari, Muhammad al-Mahdi	محمد المهدي العسكري (٨٦٨)
Al-Awzai, Abd al-Rahman	عبد الرحمن الأوزاعي (٧٠٧ – ٧٧٤)
Al-Basri, Al-Hasan	الحسن البصري (٦٤٢ – ٧٢٨)
Al-Biruni, Abu Rihan	أبو ريحان البيروني (٩٧٣ – ١٠٤٨)
Al-Bitruji (Alpetrogius)	أبو إسحق البتروجي (ت ١٢٠٤)
Alexander the Great	الإسكندر الأكبر (~ ٣٥٦ – ~ ٣٢٣ ق. م.)
Al-Farabi (Alpharabius)	أبو نصر الفارابي (٨٧٢– ٩٥٠)
Al-Farahidi, Al-Khalĩl	الخليل بن أحمد الفراهيدي (٧١٨– ٧٦٧)
Al-Ghazali, Abu Hamid	أبو حامد الغزالي (١٠٥٨–١١١١)
Al-Hallaj, Mansur	الحسن بن منصور الحلاج (٨٥٨ – ٩٢٢)

Ali, Nabil	نبيل على (١٩٣٨)
Al-Husayn Ibn Ali	الحسين بن علي (٦٢٦ – ٦٨٠)
Al-Iji, Adud al-Din	عضد الدين الإيجي (١٢٨١ – ١٣٥٥)
Al-Jahni, Ma'bid Ibn Khalid	معبد بن خالد الجهني
Al-Jubba'I, Abu Ali	أبو علي الجبائي (ت ٩١٥)
Al-Jubba'I, Abu Hashim	أبو هاشم الجبائي (ت ٩٣٣)
Al-Juwayni	إمام الحرمين الجويني (١٠٢٨–١١٨٥)
Al-Khayyam, Omar	عمر الخيام (١٠٤٤ – ١١٢٣)
Al-Khayyat, Abu al-Husayn	أبو الحسين الخياط (٩٥١)
Al-Khwarizmi	محمد بن موسى الخوارزمي (٧٨٠ – ٨٥٠)
Al-Kindi (Alkindus)	يعقوب بن إسحاق الكندي (٨٠١– ٨٧٣)
Al-Ma'mun, Abu Jafar	أبو جعفر المأمون (٧٨٦– ٨٣٣)
Al-Maturidi, Abu Mansur	أبو منصور الماتريدي (ت ٩٤٤)
Al-Mawardi, Abu al-Hasan	أبو الحسن الماوردي (ت ١٠٥٨)
Al-Mu'tadad	أبو العباس أحمد المعتضد بالله (٨٥٧ – ٩٠٢)
Al-Mutawakkil	المتوكل علي الله جعفر بن المعتصم (ت ٨٦١)
Al-Muwaffaq	الموفق بالله (ت ٨٩١)
Al-Nashar, Ali Sami	علي سامي النشار
Al-Nazzam, Ibrahim Ibn Sayyar	ابراهيم بن سيار النظام (ت ٨٤٠)
Al-Qadir	القادر بالله (ت ١٠٣١)
Al-Qinai, Matta Ibn Yunus	أبي بشر متى بن يونس القنائي (ت ٩٤٠)
Al-Razi (Rhazes)	أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (٨٦٥ – ٩٥٢)
Al-Razi, Fakhr al-Din	فخر الدين الرازي (١١٤٩ – ١٢٠٩)
Al-Sadiq, Ja'far	جعفر الصادق (٧٠٢ – ٧٦٥)

B

Bayes, Reverend Thomas	الأب توماس بايس (١٧٠٢– ١٧٦١)
Bergson, Henri	هنري برجسون (١٨٥٩– ١٩٤١)
Bradley, F. H.	فرانسيس هربرت برادلي (١٨٣٦– ١٩٢٤)
Bohr, Niels	نيلز بوهر (١٨٨٥– ١٩٦٢)
Bool, G.	جورج بول (١٨١٥– ١٨٦٤)
Brown, E. G.	إدوارد براون (١٨٦٢– ١٩٢٩)
Brouwer, L. E. J.	لوتزن براور (١٨٨١– ١٩٦٦)
Buddha, Gautama	جوتاما بوذا (~ ٥٦٣– ~ ٤٨٣ ق.م)
Bush, George	جورج بوش (١٩٤٦)
Butler, Joseph	جوزيف بتلر (١٦٩٢– ١٧٥٢)

C

Cantor, G.	جورج كانتور (١٨٤٥– ١٩١٨)
Capek, Josef	جوزيف كابك (١٨٨٧ – ١٩٤٥)
Capek, Karel	كارل كابك (١٨٩٠ – ١٩٣٨)
Carlyle, T.	توماس كارليل (١٧٩٥– ١٨٨١)
Carnap, R.	رودلف كارناب (١٨٩١– ١٩٧١)
Copernicus	كوبرنيكس (١٤٧٣– ١٥٤٣)
Corbin, Henri	هنري كوربان (١٩٠٣– ١٩٧٨)



D

D'Ailly, Pierre (Petrus de Alliaco)	بيير دايلي (١٣٥٠– ١٤٢٠)
Darwin, Ch. R.	تشارلز داروين (١٨٠٩ – ١٨٨٢)

Fresnel, A.	أوغسطين فرينيل (١٧٨٨– ١٨٢٧)

G

Galileo Galilei	جاليليو جاليلي (١٥٦٤– ١٦٤٢)
Galton, F.	فرنسيس جالتون (١٨٢٢–١٩١١)
Gõdel, Kurt	كورت جودل (١٩٠٦ – ١٩٧٨)
Goguen, Joseph	جوزيف جوجن (١٩٤١)
Goldzher, I.	جولد تسهير (١٨٥٠– ١٩٢١)
Good, Irving John (or Jack)	إرفنج جون جود (١٩١٦)
Gottschalk, H.	هربرت جوتشالك (١٩١٩)
Grelling, Kurt	كورت جريلنج (١٨٨٦– ١٩٤٢)
Guenon, René (Sheikh Yahya)	رينيه جيونن (١٨٨٦– ١٩٥١)

H

Hallden, Soren	سورن هالدن (١٩٤٩)
Hegel, G. W. F.	جورج فيلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١)
Heidegger, Martin	مارتن هيدجر (١٨٨٩ – ١٩٦٧)
Heraclitus	هيراقليطس (~ ٥٧٦– ~ ٤٨٠ ق.م)
Hertz, H.	هاينريخ هيرتز (١٨٥٧– ١٨٩٤)
Hesiod (*Hesiodos*)	هزيود (~ ٧٠٠ ق. م.)
Heyting, A.	أرنولد هايتنج (١٨٩٨– ١٩٨٠)
Hoopper, Richard	ريتشارد هوبر
Huxley, A. L.	ألدوس ليونارد هكسلي (١٨٩٤ – ١٩٦٣)
Huygens, C.	كريستيان هايجنز (١٦٢٩– ١٦٩٥)

I

Ibn Abd al-Aziz, Omar	عمر بن عبد العزيز (٦٨٠ – ٧٢٠)
Ibn Abi Sufyan, Muawiya	معاوية بن أبي سفيان (٦٠٢– ٦٨٠)
Ibn Abi Talib, Ali	علي بن أبي طالب (٥٩٩– ٦٦١)
Ibn Abi Talib, Jafar	جعفر بن أبي طالب
Ibn Abi Ubayd, Al-Mukhtar	المختار بن أبي عبيد (٦٢٢– ٦٨٧)
Ibn Abi Waqqas, Sa'd	سعد بن أبي وقاص
Ibn Affan, Uthman	عثمان بن عفان (٥٧٤– ٦٥٦)
Ibn Al-Awam, Al-Zubayr	الزبير بن العوام (٥٩٣– ٦٥٦)
Ibn al-Azraq, Nafi	نافع بن الأزرق
Ibn Al-Farid, Umar	عمر بن الفارض (١١٨٢– ١٢٣٥)
Ibn Al-Hanafiya, Muhammad	محمد بن الحنفية (٦٣٧– ٧١٠)
Ibn al-Hassan, Yahya	يحيي بن الحسن
Ibn Al-Haytham, Al-Hasan	الحسن بن الهيثم (٩٦٥– ١٠٣٩)
Ibn Al-Hussuyn, Zayd Ibn Ali	زيد بن علي بن الحسين (٦٩٨– ٧٤٠)
Ibn Al-Jawzi, Abu al-Faraj	أبو الفرج الجوزي (١١٢٦– ١٢٠٠)
Ibn A'mir al-Hanafi, Najda	نجدة بن عامر الحنفي
Ibn Anas, Malik	مالك بن أنس (٧١٥– ٧٩٦)
Ibn Arabi, Muhyiddin	محي الدين بن عربي (١١٦٥– ١٢٤١)
Ibn Al-Asfar, Ziyad	زياد بن الأصفر
Ibn At'a, Wasil	واصل بن عطاء (٧٠٠ – ٧٤٨)
Ibn Bajja, Abu Bakr (Avenpace)	أبو بكر بن باجه (١٠٩٥–١١٣٨)
Ibn Hanbal, Ahmad	أحمد بن حنبل (٧٨٠– ٨٥٥)
Ibn Ibadh Al-Tamimi, Abd Allah	عبد الله بن إباض التميمي

Mill, John Stuart	جون ستيورات مل (١٨٠٦ – ١٨٧٣)
Miller, H.	هنري ميللر (١٨٩١– ١٩٨٠)
Moore, G. E.	جورج مور (١٨٧٣ – ١٩٥٨)

N

Narinyani, Alexandre	ألكسندر نارينياني
Negus, King of Abyssinia	النجاشي (ملك الحبشة)
Nelson, Leonard	ليونارد نلسون (١٨٨٢ – ١٩٢٧)
Newton, Isaac	إسحق نيوتن (١٦٤٣ – ١٧٢٧)
Nietzsche, F.	فريدريك نيتشه (١٨٤٤– ١٩٠٠)

P

Pasch, M.	مورتز باش (١٨٤٣– ١٩٣٠)
Peirce, Charles S.	تشاردز ساندرز بيرس (١٨٣٩– ١٩١٤)
Plato	أفلاطون (~ ٤٢٨ – ~ ٣٤٨ ق. م.)
Plekhanov, Georgi V.	جورجي فالنتينوفيتش بليخانوف (١٨٥٦– ١٩١٨)
Popper, Karl	كارل بوبر (١٩٠٢– ١٩٩٤)
Post, Emil Leon	إميل ليون بوست (١٨٩٧– ١٩٥٤)
Prade, Henri	هنري برادي (١٩٥٣)
Priest, Graham	جراهام بريست (١٩٤٨)
Ptolemy, (Claudius Ptolemaeus)	بطليموس (٩٠– ١٦٨)



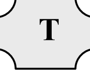
Qarmat, Hamdan	حمدان بن الأشعث قرطم (٨٩٠– ٩٠٦)
Quine, W. Van O.	فيلارد فان أورمان كواين (١٩٠٨– ٢٠٠٠)

R

Reichenbach, Hans	هانز ريشنباخ (١٨٩١ – ١٩٥٣)
Rousseau, J. J.	جان جاك روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨)
Ruginã, Anghel N.	أنفل ن. روجينا
Russell, B.	برتراند رسل (١٨٧٢ – ١٩٧٠)

S

Sabra, A. I.	عبد الحميد صبرة
Sankara	سانكره (~ ٧٨٨– ~ ٨٢٠ ق.م)
Schopenhaur, Arthur	آرثر شوبنهور (١٧٨٨ – ١٨٦٠)
Schrödinger, E.	إروين شرودنجر (١٨٨٧ – ١٩٦١)
Schoun, Frithjof	فريثجوف شاون (١٩٠٧– ١٩٩٨)
Shafer, Glenn	جلين شافير
Shakespeare, W.	وليام شكسبير (١٥٦٤– ١٦١٦)
Sibawayh, Abu Bishr	أبو بشر عمرو بن عثمان (٧٥٠– ٧٩٥)
Smarandache, Florentin	فلورنتن سماراندا كه (١٩٥٤)
Sobhi, Ahmad Mahmoud	أحمد محمود صبحي
Socrates (*Sŏcratēs*)	سقراط (~ ٤٧٠ – ~ ٣٩٩ ق. م.)
Spengler, O.	أوزفالد شبنجلر (١٨٨٠– ١٩٣٦)
Spinoza, Baruch	باروخ سبينوزا (١٦٣٢– ١٦٧٧)
Steuco, Agostino	أوغسطين ستيوكو (١٤٩٦– ١٥٤٩)



T

Turgenev, Ivan S.	إيفان سرجيفيتش تورجنيف (١٨١٨– ١٨٨٣)
Turing, Alan	آلان تورنج (١٩١٢ – ١٩٥٤)

أرنولد توينبي (١٨٨٩ – ١٩٧٥)	Toynbee, A.

V

باس فان فراسن (١٩٤١)	Van Fraassen, Bas C.
فرانسوا ماري فولتير (١٦٩٤ – ١٧٧٨)	Voltaire, F. M. A.

W

جان أندريه فال (١٨٨٨– ١٩٧٤)	Wahl, Jean Andrė
ليون والراس (١٨٣٤– ١٩١٠)	Walras, Leon
ألفرد نورث وايتهد (١٨٦١– ١٩٤٧)	Whitehead, A. N.
وولت وايتمان (١٨١٩– ١٨٩٢)	Whitman, W.
نوربرت فينر (١٨٩٤ – ١٩٦٤)	Wiener, Norbert
لودفيج فتجنشتين (١٨٨٩– ١٩٥١)	Wittgenstein, L

Y

رونالد ياجر	Yager, Ronald

Z

لطفي عسكر زاده (١٩٢١)	Zadeh, Lotfi Asker



ثبت مصطلحات

يحوي هذا الثبت أهم المصطلحات الفلسفية والعلمية والدينية الواردة بالكتاب، وقد اكتفينا بذكر المصطلح وترجمته دون شرح تجنبًا للتكرار، ويمكن للقارئ العودة إلى مواضع المصطلحات في متن الكتاب وهوامشه إن ابتغى مزيدًا من التفصيل عن مدلول أي مصطلح ومغزى استخدامه.

صلاح عثمان

A

Abbasid age	عصر عباسي
Absolute	مطلق
Absoluteness (*Tanzih*)	تنزيه
Absolute indeterminacy	لا تحديد مطلق
Absolute truth	صدق مطلق
Abyssinia (*Habesha*)	بلاد الحبشة
Action(s)	فعل – أفعال
Admiration (*Istihsan*)	استحسان
Advaita	أدفايتا
Al-Asha'irah (*Ash'arites*)	الأشاعرة (فرقة)
Al-Azraqa	الأزراقة (فرقة)
Algebraic	جبري (رياضيات)
Algorithm	ألغوريتم
Algorithms	خوارزميات
Al-Ibadiyyah	الإباضية (فرقة)
Al-Jahmiyyah	الجهمية (فرقة)

Al-Kaysani Shi'a	الشيعة الكيسانية (فرقة)
Al-Khawarij (*Kharijites*)	الخوارج (فرقة)
Al-Maturidiyyah	الماتريدية (فرقة)
Al-Murji'a or Murjites (The postponers)	المرجئة (فرقة)
Al-Mu'tazilah (*Mu'tazilets*)	المعتزلة (فرقة)
Al-Qadiriyyah	القدرية (فرقة)
Al-Qaramita	القرامطة (فرقة)
Al-Sufiryyah	الصفرية (فرقة)
Al-Tahawiyyah	الطحاوية (فرقة)
Al-Zahiriyah	الظاهرية (فرقة)
Al-Zaidiyya (Fivers)	الزيدية(فرقة)
Analogy	تمثيل
Analysandum	موضوع التحليل (المراد تحليله)
Analysans	التحليل
Anomalous	لا قياسي
Anthropomorphism (*Tashbih*)	تشبيه
Anthropomorphists (*Al-Mushabiha*)	المشبهة
Anti–art	نقيض الفن (فن مناقض للفن)
Antimatter	نقيض المادة
Antioch	أنطاكيا
Antonym	تناقض الدلالة
Aphorism(s)	مثل – أمثال
Appearance	ظاهر
A posteriori	بعدي

A priori	قبلي
Arabian Peninsula	شبه الجزيرة العربية
Arabic Language	لغة عربية
Arabs	عرب
Aramaic	أرامي
Argument(s)	حجة – حجج
nested arguments	حجج موكنة أو متوارية
Aristotelianism	نزعة أرسطية
Arithmãtĩqĩ	أرثماتيك
Art	فن
street art	فن الشارع
Artificial	صناعي
Astrology	علم التنجيم
Astronomy	علم الفلك
Atheism (*Zandaqa*)	زندقة
Atman	أتمان
Attributes (*Sifãt*)	صفات
Attributists (*Al-Sifatiyyah*)	الصفاتية
Autological	متسق ذاتيًا
Auto–reflexive	ذاتي الانعكاس
Auto-suggestion	إيحاء ذاتي
Avant-grade	طليعة إبداعية
Awareness (*Ilm*)	علم – معرفة
Axiom	بديهية

Axiomatic	أكسيوماتيك
Axiomatic system	نسق أكسيوماتيكي
Axiomatization	بناء الأنساق الأكسيوماتيكية

B

Badness (*Qubh*)	قُبح
Baghdad	مدينة بغداد
Bags and Fuzzy Bags	الحقائب والحقائب الغائمة (نظرية)
Barbarian	بربري – همجي
Basra	مدينة البصرة
Baye's theorem	مبرهنة بايس
Bedouin	بدوي
Belief	اعتقاد
Believer (*Mu'min*)	مؤمن
Benefit(s)	مصلحة – مصالح
the free benefits (*al-Maslih al-Mursalah*)	المصالح المرسلة
Bhakti	بهاكتي
Biconditionals	قضايا شرطية مزدوجة
Bioinformatics	نظم المعلومات الحيوية
Boundless	لا حد له
Brahman	براهمان
Branch	فرع
Buddhism	بوذية

C

Cabalista	قبالية (التعاليم الصوفية الرمزية عند اليهودية)
Calculus	حساب
predicate calculus	حساب المحمول
neutrosophic predicate calculus	حساب المحمول النيوتروسوفي
Category	مقولة
sub-category	مقولة فرعية
Cause	علة – سبب
Ceaseless anxiety	قلق مستديم
Central Asia	أسيا الوسطى
Certainty	يقين
Chance	صدفة
Chaos	شواش
Christianity	الديانة المسيحية
Civilization	حضارة
Classical	كلاسيكي
Clergyman	كهنوتي
Color(s)	لون – ألوان
Combination	تأليف
Complementary colors	ألوان تكميلية
Completeness	تمام
Conceptualism	نزعة تصورية
Conditionals	قضايا شرطية
Conjecture	تخمين

Conjunction	وصل
Connector	رابط
Peirce connector	رابط بيرس
Sheffer connector	رابط شيفر
Conquest(s)	فتح – فتوح
Conscience	ضمير
Consistency	اتساق
Constant(s)	ثابت – ثوابت
Constantinople	مدينة القسطنطينية
Construction(s)	بناء – بناءات
complement constructions	بناءات مكملة
Context	سياق
Continuation (*Istisihab*)	استصحاب
Continuum	متصل
continuum-power spectrum	طيف قوة المتصل
Contradiction	تناقض
Contradictions	صيغ متناقضة
Copula	رابطة منطقية
Corpuscular	جسيمي
Countable	قابل للعد
Created	مخلوق
Cubism	فن تكعيبي
Custom (*Urf*)	عُرف
Cybernetics	سيبرنطيقا

D

Dadaism	دادية
Damascus	دمشق
Deconstructionism	النزعة التفكيكية
Dense	كثيف
Denumerable	معدود – قابل للعد
Desire	رغبة
inverse desire	رغبة معكوسة
Dialectic	ديالكتيكي – جدلي
dialectic materialism	مادية ديالكتيكية
Dialects	لغة عامية
Dialetheism	نزعة الصدق الشامل
Dilemma	إحراج
constructive dilemma	إحراج بنائي
destructive dilemma	إحراج هدام
Disequilibrium	لا اتزان
Stable disequilibrium	لا اتزان مستقر
Disjunction	فصل
strong or exclusive d.	فصل مانع أو قوي
weak or inclusive d.	فصل شامل أو ضعيف
Disobedience	معصية
Distinction	تمييز
Division	تقسيم
Doctrine (*Aqida*)	عقيدة

Dualism	ثنائية
Duality	تثنية
Dynaphilosophy	فلسفة ديناميّة

E

Economics	علم الاقتصاد
Effect	تأثير
butterfly effect	تأثير الفراشة
photoelectric effect	تأثير كهرضوئي
Effort (*Ijtihad*)	اجتهاد
Ego	أنا
Egypt	مصر
Electron	إلكترون
Emanation	صدور
Embodiments (*Aqanim*)	أقانيم
Emigrants (*Muhajirs*)	مهاجرون
Empty	فارغ
Engineering	هندسة
software engineering	هندسة البرمجيات
Enigma	لغز
Entailment	استلزام
classical entailment	استلزام كلاسيكي
Entropy	إنتروبيا
Epistemology	إبستمولوجيا
neutrosophic epistemology	إبستمولوجيا نيوتروسوفية

Epistles	رسائل إنجيلية
Equation(s)	معادلة – معادلات
Maxwell's equations	معادلات ماكسويل
Equilibrium	اتزان
unstable equilibrium	اتزان لا مستقر
Equivalence	تكافؤ
logical equivalence	تكافؤ منطقي
material equivalence	تكافؤ مادي
Essence (*Dhãt*)	ماهية – (ذات)
Eternal	أزلي
Ethics	أخلاق
Ethnic	عرقي
Eugenics	يوجينيا (علم تحسين النسل)
Evil	شر – منكر
Evidence	بينة
combination of	تأليف البينة
Existence (*Wujud*)	وجود
Existentialism	نزعة وجودية
Expert	خبير
Expert systems	أنساق خبيرة

F

Fallibilism	لا معصومية
False	كاذب

Falsehood (falsity)	كذب
absolute f.	كذب مطلق
false f.	كذب كاذب
relative f.	كذب نسبي
super f.	كذب فائق
true f.	كذب صادق
Fast (*Sawm*)	صوم
Fatalism	قدرية – جبرية
Fate	جبر (قضاء وقدر)
Father	الأب (في الديانة المسيحية)
Fatimids	فاطميون
Fatwa (Legal opinion)	فتوى (حكم مستند إلى الشريعة الإسلامية)
Feudalism	إقطاعية
Fire-Worshipper (*Majus*)	مجوس
Folklore	فلكلور (الأدب والأساطير الشعبية)
Forbidden (*Mahzur*)	محظور
Foreigners (Non-Arabs)	عجم
Form	شكل
prenex normal form	شكل برينكس سوي
Formation	صياغة
Formula	صيغة
well-formed formula	صيغة جيدة التكوين
Foundationalism	نزعة تأسيسية
Free benefit	مصلحة مرسلة (في علم أصول الفقه)

Free will	حرية الاختيار
Frequency	تردد
threshold frequency	تردد المَبْدَى
Function(s)	دالة – دوال
belief functions	دوال الاعتقاد
Fundamentalists (*Usuliyyun*)	أصوليون
Fusion	دمج
of information	دمج المعلومات
Fuzzy	غائم
fuzzy logic	منطق غائم
fuzzy sets	مجموعات غائمة

G

Gender	جنس
Geometry	هندسة
Smarandache g.	هندسة سمارانداكه
Gesture (*Ima'*)	إيماء
Glosses	مسودات تفسيرية
Gnosis	غنوصية
Goal (*Ghayah*)	غاية
Good	خير
Goodness (*Husn*)	حُسن
Goths	قوط
Graffiti	جداريات
Grammar (*Nahw*)	نحو

Grave sinner (*Fasiq*)	فاسق

H

Hadith (The Prophetic traditions)	حديث نبوي
Half-time	أمد الانتصاف
Hanabilites	حنابلة
Hanafites	حنفية
Happiness	سعادة
Harran	حران
Heap	كومة
Hebrew	لغة عبرية
Hellenism	هيلينية
Heresy (*Hartaqa*)	هرطقة
Hermeneutics	هرمينيوطيقا
Hermeticism	هرمسية
Herodianism	هيروديانيزم (نزعة التشكل)
Heterological	غير متسق
Hinduism	هندوسية
Holy	مقدس
The Holy Spirit	الروح القدس
Homeland	وطن
Humanization	تجسيم
Hypocrite (*Munafiq*)	منافق
Hypothesis	فرض

I

Identity	هوية
Ignorantism	نزعة التجاهل
Illuminism	مذهب الإشراق
Ilm al-Kalam (Scholastic theology)	علم الكلام
Ilm Usul al-Din	علم أصول الدين
Imitation	محاكاة
Implication	لزوم
material implication	لزوم مادي
Imprecation	لعان
Incarnation	حلول
Incoherence	تهافت
Independence	استقلال
Indeterminacy	لا تحديد
relative i.	لا تحديد نسبي
super i.	لا تحديد فائق
Indeterminism	مذهب اللاحتمية
Inference	استدلال
Infidel (*Kafir*)	كافر
Infinite	لا متناهي
Initiators	أوليات (مبادئ أولية)
Inseparability	دوران (ملازمة)
Intelligence	ذكاء
artificial intelligence	ذكاء اصطناعي

Interference	تداخل
Interval(s)	فاصل – فواصل (فترة – فترات)
Intrinsicalness	تجوهر
Intuition	ذوق
Invalid	فاسد
Invention	اختلاق
Invisible	لا مرئي
Ismailis (Ismailism)	الشيعة الأسماعيلية (فرقة)
Ithnã-ashariyya (Twelvers)	اثنا عشرية (فرقة)

J

Jaafrites	جعفرية
Jahili	جاهلي
Jahiliyyah	جاهلية
Jainism	جاينية
Jerusalem	أورشليم (القدس)
Jesus (*Al-Masih*)	المسيح
Jnãnã	جنانا
Judaism	الديانة اليهودية
Judgment	حكم
Jurisprudence (*Fiqh*)	فقه
Jurist(s)	فقيه – فقهاء
Justice (*Adl*)	عدل
Divine justice	عدل إلهي
Justification	تبرير

K

Kashmir	كشمير
Khwarazm	خوارزم
Knowledge	معرفة
Kufa	الكوفة

L

Language	لغة
Arabic l.	لغة عربية
literary Arabic l.	لغة عربية فصحى
liturgical l.	لغة الطقوس الدينية
Law	قانون
of anti – reflexivity	قانون نقيض الانعكاسية
of compensation	قانون التعويض المكافئ
of complementarily	قانون التكميل
of contradiction	قانون التناقض
of equilibrium	قانون الاتزان
of excluded middle	قانون الثالث المرفوع
of identities' disjointedness	قانون انفصالية المتطابقات
of inverse effect	قانون التأثير المنعكس
of joined disjointedness	قانون الانفصالية المرتبطة
of particular ideational gravitation	قانون الجاذبية الفكرية الجزئي
of prescribed condition	قانون الشرط المقرر
of reverse identification	قانون تطابق الهوية العكسي
of universal ideational gravitation	قانون الجاذبية الفكرية العام

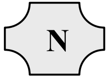
Leader (*Imam*)	إمام
protected leader	إمام معصوم
Leadership (*Imamah*)	إمامة
Legacies	مواريث
calculus of	حساب المواريث
science of	علم المواريث
Level(s)	مستوى – مستويات
meta-levels	مستويات شارحة
Linguistics	علم اللغة
Logic	منطق
Aristotelian	منطق أرسطي
bivalent	منطق ثنائي التكافؤ
Boolean	منطق بول
designing control	منطق التصميمات الخاضعة للتحكم
fuzzy	منطق غائم
infinite-valued	منطق لا متناهي القيم
intuitionistic	منطق حدسي
intuitionistic fuzzy	منطق حدسي غائم
many-valued	منطق متعدد القيم
modal	منطق جهوي
neutrosophic	منطق نيوتروسوفي
neutrosophic modal	منطق نيوتروسوفي جهوي
non-classical	منطق غير كلاسيكي
of illogic	منطق اللامنطق

paraconsistent	منطق شبه متناقض
plurivalent	منطق كثير التكافؤ
two-valued	منطق ثنائي القيم

M

Macro-philosophy	ماكرو فلسفة
Madhhab(s)	مذهب – مذاهب
Madina	المدينة المنورة
Madianism	مزدكية
Majus	مجوس
Malikites	مالكية
Mandatory (*Muhattam*)	مُحتّم
Manicheism	مانوية
Manifold	جماعة
Manuscripts	مخطوطات
Maragha	المراغة
Materialism	مادية
dialectic materialism	مادية ديالكتيكية
Mathematization	تربيض (استخدام الطرائق الرياضية)
Matriarchate	أمومة
Matrix	قالب
Measurement(s)	قياس – قياسات
sensor measurements	قياسات الاستشعار
Mecca	مكة
Mechanics	ميكانيكا

Monotheism (*al-Tawhid*)	توحيد
Motto(s)	شعار – شعارات
Multi-space	مكان متكثر
Smarandache m.-s	مفهوم المكان المتكثر لسمارنداكه
Multi-sensors	أجهزة استشعار
Multi-structure	بنية متكثرة
Muslim(s)	مسلم – مسلمون
Muslim theologians (*Mutakallamun*)	متكلمون
Mysteries	ألغاز
Mysticism	تصوف



NASA	ناسا (وكالة أبحاث الفضاء الأمريكية)
Nationalism	قومية
Naturalization	تطبيع
Nature	طبيعة
Negation	نفي
double negation	نفي مزدوج
Negativity	نزعة النفي
Negroes	زنج
Neohegelians	هيجليون جدد
Network(s)	شبكة – شبكات
neural networks	شبكات عصبونية
Neutral	محايد

Neutralities	كيانات محايدة
Neutrino	نيوترينو
Neutron	نيوترون
Neutrosophic	نيوتروسوفي
n. philosophy	فلسفة نيوتروسوفية
n. probability	احتمال نيوتروسوفي
n. set	مجموعة نيوتروسوفية
n. tree	شجرة نيوتروسوفية
Neutrosophy	نيوتروسوفيا
Nihil (*Adam*)	عدم
Nihilism	نزعة عدمية
Nirvana	نرفانا
Nominalism	نزعة اسمية
Nondemocracy	لا ديموقراطية
Non-duality	لا ثنائية
Nonlinear	لا خطي
Nonsense	لا معنى
Nuclei	نوي
Number(s)	عدد – أعداد
hyper-real numbers	أعداد حقيقية متزايدة

O

Oath	يمين – قسم
Obedience	طاعة
Obligatory	واجب

Observation	ملاحظة
Ontology	مبحث الوجود
Operator(s)	إجراء – إجراءات
Ordeal (*Mihna*)	محنة
Organicism	تعضي
Orientalism	استشراق
Origin	أصل
Overinformative	فوق إخباري
Overman	إنسان أعلى

P

Paganism	وثنية
Pantheism	وحدة الوجود
Paradox(es)	مفارقة – مفارقات
heterological paradox	مفارقة غير المتسق
invisible paradoxes	مفارقات اللامرئي
lair paradox	مفارقة الكذاب
paradox of paradoxes	مفارقة المفارقات
pseudo paradoxes	مفارقات كاذبة
semantic paradox	مفارقة سيمانطيقية
set's paradox	مفارقة المجموعات
short time living paradox	مفارقة الأمد القصير للحياة
sorites paradoxes	مفارقات الاستدلال التراكمي
uncertainty paradox	مفارقة اللايقين
unstable paradox	مفارقة اللامستقر

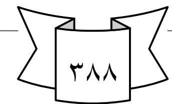
Paradoxism	بارادوكسيزم
Particle(s)	جزيء – جزيئات
submicroscopic particles	جسيمات دون مجهرية
Patriarchate	أبوية
Peculiarities	غرائب
Penance or atonement	كفارة
Penumbra	غبش
Permissible or allowed	مُباح
Perpetrator	مُرتكب – مُقترف
the perpetrator of a major sin	مرتكب الكبيرة
Philosophia perennis (Permanent philosophy)	فلسفة دائمة
Philosophism	نزعة فلسفية
Philosophy (*Falsafa*)	فلسفة
Megarian school of	المدرسة الميغارية في الفلسفة
Phobia	فوبيا
Photon	فوتون
Pilgrimage (*Hajj*)	حج
lesser pilgrimage (*Omrah*)	عُمرة
Platonism	نزعة أفلاطونية
neo-Platonism	أفلاطونية جديدة
Plausibility	قبول ظاهري
Pluralectic	حوار متكثر
Plurality (*Shirk*)	شرك
Poem	شعر

artificial	شعر صناعي
city	شعر حضري
dadaist	شعر دادي
disseminations	شعر نثري
leftist	شعر يساري
natural	شعر طبيعي
olfactory	شعر شمي
post-modern	شعر بعد عصري (شعر ما بعد الحداثة)
sonorous	شعر صوتي
surrealist	شعر سيريالي
tactile	شعر لمسي
taste	شعر ذوقي
visual	شعر مرئي
Polarization	استقطاب
Polemical	جدلي – حواري
Polysyllogism	قياس مركب
Position	منزلة – وضع
Postmodernism	نزعة ما بعد الحداثة
Postponement (*Irjaa*)	إرجاء
Post-structuralism	ما بعد البنيوية
Pragmatism	نزعة براجماتية
Prayer (*Salat*)	صلاة
Predicate	محمول
vague predicate	محمول غامض

Predication	حمل – إسناد
Preferable (*Mustahab*)	مُستحب
Prefix	بادئة
Prescribed (*Fard*)	فرض مقرر
Prevention of instruments (*Sadd al-Dhrai'i*)	سدّ الذرائع
Principles (*Usul*)	أصول – مبادئ
of complementarity	مبدأ التمام
Probability	احتمال
objective probability	احتمال موضوعي
Programming	برمجة
evolutionary programming	برمجة تطورية
Promise	وعد
Prophecy	نبوة
Prophet	نبي
Prophet's Companions	صحابة النبي
Proposition(s)	قضية – قضايا
auto–reflexive	قضايا ذاتية الانعكاس
categorical	قضية حملية
Proton	بروتون
Providence	عناية إلهية
Pseudo-morphosis	تشكل كاذب
Punishment	عقاب

Q

Qiyas (Jurisprudential measurement)	قياس فقهي



of Equality	قياس المساواة
of Minimum	قياس الأدنى
of Priority	قياس الأولى
Quantification	تسوير – تكميم
higher-order	تسوير من المستوى الأعلى
Quantifiers	أسوار – تكميمات
Quarks	كواركات
Quraish	قريش
Quran (Recitation)	قرآن

R

Race	عرق
Nordic race	عرق نوردي
Rationalism	نزعة عقلية
critical	عقلانية نقدية
Realism	نزعة واقعية
Reason	سبب – مناط
editing (*Tahqiq al-Manat*)	تحقيق المناط
extracting (*Takhrij al-Manat*)	تخريج المناط
refining (*Tanqih al-Manat*)	تنقيح المناط
Recommended	مندوب – مفضّل
Reductio ad absurdum	برهان الخلف
Redundancy	لغو
Regularity	طرد – اطراد
Reinterpretation	تأويل

Relativism	نزعة نسبية
Relativity	نسبية
Religion	دين
Religious	ديني
religious timekeeper (*Muwaqqit*)	مواقيت دينية
Renaissance	عصر النهضة
Reprehensible or not recommended	مكروه
Retrogression	عكس
Revelation	وحي
Reward	ثواب
Robot	روبوت (إنسان آلي)
Rule(s)	قاعدة – قواعد

S

Sãbians	صابئة
Samarkand	سمرقند
Saturation	إشباع
Scholastic	مدرسي
Scholasticism	نزعة مدرسية
School(s)	مدرسة – مدارس
monastic schools	مدارس رهبانية
Sect(s)	فرقة – فرق
Secular	علماني
Secularism	نزعة علمانية
Semantics	سيمانطيقا

Semiempric	شبه تجريبي
Semiscientific	شبه علمي
Semitism	سامية
Sensors	مستشعرات
Sensualism or Sensationalism	نزعة حسية
Sequence(s)	متتابعة – متتابعات
Sexuality	جنسية
Shafi'ites	شافعية
Shariah (Islamic law)	شريعة
Shi'a	شيعة
Shi'ism	مذهب شيعي
Simplicity	بساطة
Skepticism	نزعة شكية
Slavery	عبودية
Software	برمجيات
Somethingness	شيئية
Son	الابن (في الديانة المسيحية)
Space(s)	مكان – أماكن
heterogeneous spaces	أماكن غير متجانسة
Spain	أسبانيا
Stochasticity	عشوائية
Strange	شاذ
Subject	موضوع
Subjectivity	ذاتية

Subsets	مجموعات فرعية
Non – standard subsets	مجموعات فرعية غير معيارية
Substitution	تعويض
Suitable	مناسب
free (*Al-Munasib al-Mursal*)	المناسب المرسل
influential (*Al-Munasib al-Mua'thir*)	المناسب المؤثر
proper (*Al-Munasib al-Mula'im*)	المنسب الملائم
Suitability (*Munasabah*)	مناسبة
Sunnah	السنة النبوية
Sunni	سُنّي – من أهل السنة
Sunnism	مذهب سني
Superman	إنسان أعلى
Supervaluation	تقييم فائق
Surrealism	سريالية
Syllogism	قياس
exclusive (Strong) Disjunctive	قياس الفصل المانع (القوي)
hypothetical	قياس شرطي متصل
inclusive (Weak) Disjunctive	قياس الفصل الشامل (الضعيف)
mixed hypothetical	قياس شرطي استثنائي
Symbol	رمز
fish-hook	رمز الشص أو الصنارة
Syndrome	متلازمة
Dawn's syndrome	متلازمة داون
Syntax	علم التراكيب (سينتاكس)

Syriac	سرياني
System	نسق

T

Tautology	تحصيل حاصل
Teleology	مبحث الغائية
Testimony	شهادة
Theory	نظرية
bags and fuzzy bags	نظرية الحقائب والحقائب الغائمة
corpuscular	نظرية جسيمية
Dempster-Shaffer	نظرية ديمبستر– شافير
Dezert – Smarandache	نظرية ديزيرت– سماراندا كه
Dubois-Prade	نظرية دوبوا– برادي
grand unification	نظرية التوحيد الشامل
wave	نظرية موجية
Yager	نظرية ياجر
Thesis	قضية – أطروحة
anti-thesis	نقيض اللقضية
neo-thesis	قضية جديدة
neuter-thesis	قضية محايدة
non-thesis	غير القضية
pre-thesis	قبل القضية
post-thesis	ما بعد القضية
pro-thesis	أمام القضية
Threat	وعيد

Typography	طبوغرافيا
Transcendentalism	ترنسندتالية
Transdisciplinarity	نظم متعدية
Transalectic	حوار لا متناهي
Transfinite	متصاعد
Trialectic	حوار ثلاثي
Tribe(s)	قبيلة – قبائل
Trinity	تثليث
Tripartition	تقسيم ثلاثي
True	صادق
Truth	صدق
absolute	صدق مطلق
false	صدق كاذب
intangible absolute	صدق مطلق غير ملموس
necessary	صدق ضروري
possible	صدق ممكن
relative	صدق نسبي
super	صدق فائق
true	صدق صادق

U

Umayyads	أمويون (بنو أمية)
Unanimity or consensus (*Ijma*)	إجماع
Uncertainty	لا يقين
Uncountable	غير قابل للعد

Undecidability	عدم إمكانية البت
Undecided	مُعلّق
Underman	إنسان تحتي
Uninformative	غير إخباري
Unlawful or Prohibited (*Haram*)	حرام
Unmatter	لا مادة
Upanishad	أبانيشاد
Usury (*Riba*)	ربا

V

Vague	غامض
Vagueness	غموض
Valid	صحيح
Validity	صحة
Value(s)	قيمة – قيم
anti-designated	قيم ذات دلالة مناقضة
Verse(s)	آية – آيات
allegorical verses	آيات متشابهة
precise verses	آيات محكمة
Virtuous city	المدينة الفاضلة
Visishta Advaita	فيزيشتا أدفايتا

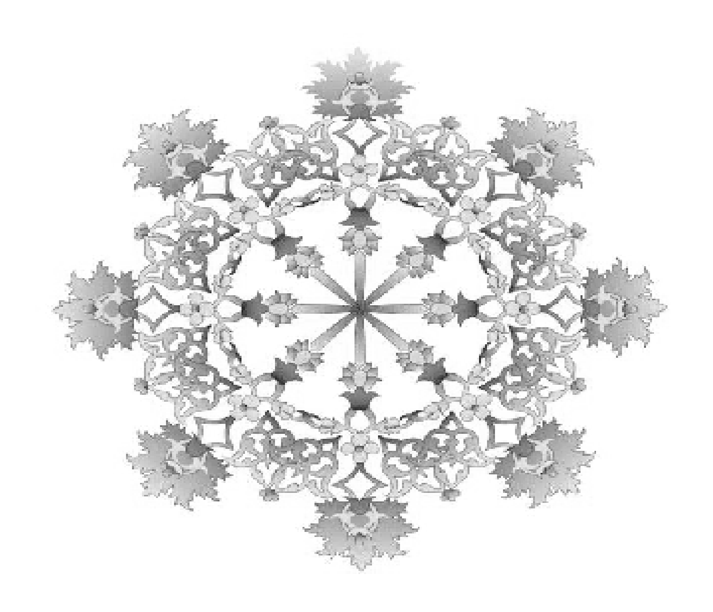
W

Well born	كريم المولد – ابن عائلة
Wisdom	حكمة

house of (*Bayt al-Hikma*)	بيت الحكمة
World	عالم
subatomic world	عالم دون الذري

Z

Zealotism	زيلوتية – مظهر التزمت
Zoroastrianism	زردشتية



المراجع

أولاً: المراجع باللغة العربية (مؤلفة ومترجمة)

١. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: ***اللمع في أصول الفقه***، تحقيق يوسف علي بديوي & محي الدين ديب مستو، دار ابن كثير، بيروت & دمشق، ط٢، ١٩٩٧.

٢. أبو القاسم الشاطبي: ***الموافقة في أصول الشريعة***، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٧٥.

٣. أبو المعالي الجويني (إمام الحرمين): ***البرهان في أصول الفقه***، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٩.

٤. أبو حامد الغزالي: ***منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم***، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦١.

٥. أبو حامد الغزالي: ***تهافت الفلاسفة***، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، ط ٦، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠.

٦. أبو حامد الغزالي: ***المستصفى في علم الأصول***، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣.

٧. أبو حامد الغزالي: ***قانون التأويل***، قرأه وضرّح أحاديثه وعلق عليه محمود بيجو، دار الألباب، دمشق، ط١، ١٩٩٣.

٨. أبو حيان التوحيدي: ***الإمتاع والمؤانسة***، تحقيق أحمد أمين & أحمد زين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨.

٩. أبو زكريا يحيى النووي: ***رياض الصالحين عن كلام سيد المرسلين***، المكتبة الإمدادية، مكة، بدون تاريخ.

١٠. أحمد أمين: ***فجر الإسلام***، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦.

١١. أحمد أمين: ***ضحى الإسلام: نشأة العلوم في العصر العباسي الأول***، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨.

١٢. أحمد بن حجر العسقلاني: ***الاعتصام والسُنَّة***، تحقيق خالد عبد الفتاح شبل، دار الكتاب العالمي & دار الكتاب المصري، القاهرة ، ١٩٩٠.

١٣. أحمد بن محمد بن يعقوب ابن مسكويه: ***تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق*** (حققه وشرح غريبه ابن الخطيب، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة، بدون تاريخ).

١٤. أحمد محمود صبحي: ***في فلسفة التاريخ***، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥.

١٥. أحمد محمود صبحي: ***بين أصول التحديث وأصول التأريخ: دراسة مقارنة في المناهج***– في كتاب: ***في فلسفة التاريخ***، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥، ص ص ٣٠٢ – ٣٤٢.

١٦. أحمد محمود صبحي: ***في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين***، ط٤، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٢، جـ١، المعتزلة & جـ٢، الأشاعرة.

١٧. أحمد محمود صبحي: ***هاؤم إقرأوا كتابيه***، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٧.

١٨. أحمد محمود صبحي&محمد أحمد عبد القادر:***دور العرب في مجال العلوم***، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥.

١٩. إدوارد ج. براون: ***الطب العربي***، ترجمة أحمد شوقي، مراجعة محمد عبد الحليم العقبي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٦.

٢٠. بدر الدين محمد الزركشي: ***البحر المحيط في أصول الفقه***، تحقيق محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠.

٢١. توفيق الطويل: ***في تراثنا العربي الإسلامي***، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٨٧، مارس ١٩٨٥.

٢٢. جاكوب برونوفسكي: ***التطور الحضاري للإنسان***، ترجمة أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧.

٢٣. جون لويس: ***الإنسان ذلك الكائن الفريد***، ترجمة صالح جواد كاظم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دار الشئون للثقافة العامة، بغداد، ١٩٨٦.

٢٤. حسن عبد الحميد & محمد مهران: ***في فلسفة العلوم ومناهج البحث***، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة ١٩٧٩/١٩٨٠.

٢٥. حسن محمود الشافعي: ***المدخل إلى دراسة علم الكلام***، ط٢، مكتبة وهبه، القاهرة، ١٩٩١.

٢٦. حسني أحمد السيد حماد: ***الحضارة العربية: نشأتها، تطورها، آثارها***، مؤسسة التأليف والنشر & دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.

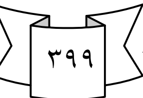
٢٧. حمزة طاهر: مقدمة وحواشي الترجمة العربية لكتاب فاسيلي بارتولد: ***تاريخ الحضارة الإسلامية***، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.

٢٨. زكي نجيب محمود: ***تجديد الفكر العربي***، ط٦، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢.

٢٩. سليمان دنيا: ***مقدمة التحقيق لكتاب***«الغزالي»: ***تهافت الفلاسفة***، ط ٦، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠.

٣٠. شريف الشوباشي: ***تحيا اللغة العربية، يسقط سيبويه***، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٤.

٣١. صلاح عثمان: ***النموذج العلمي بين الخيال والواقع: بحث في منطق التفكير العلمي***؛ منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠١.



٣٢. صلاح عثمان: ***المنطق متعدد القيم بين درجات الصدق وحدود المعرفة***، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٢.

٣٣. صلاح عثمان: ***الداروينية والإنسان، نظرية التطور من العلم إلى العولمة***، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣.

٣٤. صلاح عثمان: ***وهم العالم الخارجي بين اللغة والإدراك***، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٤.

٣٥. صلاح عثمان: ***جدل الثبات والحركة في مفارقات زينون: رؤية رياضية معاصرة***، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، العدد الثامن والخمسون، يوليو ٢٠٠٤، ص ص ٩٧ – ١٣٩.

٣٦. عبد الرحمن بدوي: ***تاريخ التصوف الإسلامي، من البداية حتى نهاية القرن الثاني***، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥.

٣٧. عبد الرحمن بن خلدون: ***المقدمة***، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط٢، لجنة البيان العربى، القاهرة، ١٩٦٥.

٣٨. عبد الكريم زيدان: ***الوجيز في أصول الفقه***، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٣.

٣٩. عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: ***روضة الناظر وجنة المناظر***، تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن مسعود، الرياض، ط٢، ١٩٧٨.

٤٠. علي أبو ملحم: ***الفلسفة العربية، مشكلات وحلول***، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٤.

٤١. علي سامي النشار: ***مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي***، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧.

٤٢. علي سامي النشار: ***نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام***، ط٨، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.

٤٣. فاسيلي بارتولد: ***تاريخ الحضارة الإسلامية***، ترجمة حمزة طـــاهر، ط٥، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.
٤٤. فؤاد محمد فخر الدين: ***مستقبل المـــسلمين***، مطبوعات الشعب، القـــاهرة، ١٩٧٦.
٤٥. فتحية النبراوي & محمد نصر مهنا: ***تطور الفكر السياسي في الإســـلام: دراسة مقارنة***، جــ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
٤٦. مجمع اللغة العربية: ***المعجم الفلسفي***، تصدير إبراهيم بيـــومي مـــدكور، الهيئة العمة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣.
٤٧. مجمع اللغة العربية: ***المعجم الوجيز***، تصدير إبراهيم بيومي مدكور، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم المصرية، القاهرة، ١٩٩٣.
٤٨. محمد الغزالي: ***دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطـــاعن المستـــشرقين***، ط ٤، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٥.
٤٩. محمد أحمد عبد القادر: ***العلم الإلهـــي وآثـــاره فـــي الفكـــر والواقـــع***، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٦٦.
٥٠. محمد بن أبي بكر الرازي: ***مختار الصحاح***، عنى بترتيبه محمود خـــاطر، دار الحديث، القاهرة، بدون تاريخ.
٥١. محمد بن إدريس الشافعي: ***الرسالة***، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢.
٥٢. محمد بن علي الشوكاني: ***إرشاد الفحول إلى تحقيـــق الحـــق مـــن علـــم الأصول***، تحقيق أحمد عناية، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيـــروت، ٢٠٠٢.
٥٣. محمد ثابت الفندي: ***أصول المنطق الرياضـــي***، دار المعرفـــة الجامعيـــة، الإسكندرية، ١٩٨٧.

٥٤. محمد ثابت الفندي: ***فلسفة الرياضة***، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠.
٥٥. محمد شامة: ***الإسلام في الفكر الغربي***، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٠.
٥٦. محمد شمس الدين الذهبي: كتاب الكبائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠.
٥٧. محمد علي أبو ريان: ***تاريخ الفكر الفلسفي؛ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون***، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨.
٥٨. محمد محمد قاسم: ***نظريات المنطق الرمزي***، بحث في الحساب التحليلي والمصطلح، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١.
٥٩. محمد مصطفى الفولي: ***السيبرنية في الإنسان والمجتمع والتكنولوجيا***، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.
٦٠. محمد مصطفى حلمي: ***الحياة الروحية في الإسلام***، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.
٦١. محمود فهمي زيدان: ***في فلسفة اللغة***، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥.
٦٢. مصطفى السباعي: ***السُنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي***، ط٣، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت & دمشق، ١٩٧٨.
٦٣. ناصر بن سليمان العمر: ***الاختلاف في العمل الإسلامي – الأسباب والآثار***، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي المعنون: العمل الإسلامي بين الاتفاق والاختلاف، جامعة الخرطوم، قسم الثقافة الإسلامية، ٢٣ – ٢٥ جمادي الأول ١٤٢٥ هـ، ١٠ – ١٢ يوليو ٢٠٠٤.
٦٤. نبيل علي: ***الثقافة العربية وعصر المعلومات؛ رؤية لمستقبل الخطاب العربي الثقافي***، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٧٦، ديسمبر ٢٠٠١.

٦٥. وليم فولبرايت: ***غطرسة القوة***، ترجمة محمود شكري العدوي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

1. Albee, Ernest, *History of English Utilitarianism*, Collier Books, Crowell-Collier Publ. Co., N.Y., 1962.
2. Ashbacher, Charles D., *Exploring Some Specific Functional Mappings To Create Operators In The Neutrosophic Logic*, mss., 1999.
3. American Romanian Academy, *Romanians in the Western Science and Culture*, second edition, Editor Dan Grindea, Davis, CA, USA, 1996, pp. 368 – 369.
4. Atanassov, K., Burillo, P., Bustince, H., *On the Intuitionistic Fuzzy Relations*, Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 1 (1995), No. 2, 87 - 92.
5. Atanassov, K., Bustince, H., Burillo, P., Mohedano, V., *A Method for Inference in Approximate Reasoning for the One-dimensional Case Based on Normal Intuitionistic Fuzzy Sets*, Proceedings of the VI IFSA World Congress, Sao Paulo, Brazil, July 1995, Vol. 1, 149-152.
6. Atanassov, K., Stoyanova, D., *Cartesian Products Over Intuitionistic Fuzzy Sets, Methodology of Mathematical Modelling*, Vol. 1, Sofia, 1990, 296-298.
7. Atanassov, K., Stoyanova, D., *Remarks on the Intuitionistic Fuzzy Sets. II, Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets*, Vol. 1 (1995), No. 2, 85 - 86.
8. Ayer, A.J., *Logical Positivism*, The Free Press of Glencoe, New York, 1958.
9. Bailey, Cyril, *The Greek Atomists and Epicurus*, Russell & Russell, Inc., New York, 1964.
10. Berlin, Isaiah (ed.), *The Empiricists: John Locke, George Berkeley, David Hume*, Dolphin Books, Doubleday & Company, Inc., Garden City, N.Y., 1961.
11. Bogolubov, N. N., Logunov, A. A., Todorov, I. T., *Introduction to Axiomatic Quantum Field Theory*, Translated from Russian by

Stephen A. Fulling and Ludmila G. Popova, W. A. Benjamin, Inc., Reading, Massachusetts, 1975.
12. Bouvier, Alain, George, Michel, *Dictionnaire des Mathématiques*, sous la direction de François Le Lionnais, Presses Universitaire de France, Paris, 1979.
13. Bridges, Douglas, *Constructive Mathematics*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, editor Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/mathematics-constructive/, 1997.
14. Bouwsma, W.J., *The Culture of Renaissance Humanism*, American Historical Association, Washington, 1973.
15. Buhaescu, T., *On an Order Relation between Fuzzy Numbers and Fuzzy Functions Convexity*, Itinerant seminar on functional equations, approximation and convexity, Cluj-Napoca, 1987, 85-90.
16. Buhaescu, T., *On Quasicontinuity of fuzzy functions*, Analele Universitatii din Galati, Matematica, Fizica, Mecanica Teoretica, Fascicula II, Anul VI (XI), 1988, 5-7.
17. Buhaescu, T., *On the Convexity of Intuitionistic Fuzzy Sets*, Itinerant Seminar on Functional Equations, Approximation and Convexity, Cluj-Napoca, 1988, 137-144.
18. Buhaescu, T., *Some Observations on Intuitionistic Fuzzy Rerelations*, Itinerant Seminar on Functional Equations, Approximation and Convexity, Cluj-Napoca, 1989, 111-118.
19. Buhaescu, T., *Intuitionistic Fuzzy Numbres*, Analele Universitatii *Dunarea de Jos*, Galati, Fascicula II, Anul VIII 1990, 47-53.
20. Buhaescu, T., *Nombres Fuzzy Intuitionistiques*, Analele Universitatii Galati, fascicola II, 1990-1991, 1-2.
21. Buhaescu, T., *Interval Valued Real Numbers*, Sesiunea de comunicari stiintifice, Constanta, 6-8 iunie 1991, 34.
22. Buhaescu, T., *Convex Structures on the Fuzzy Sets Class*, Fuzzy Systems & AI, Vol. 2, No. 3, 1993, 15-20.
23. Buhaescu, T., *Linear Programming with Intuitionistic Fuzzy objective*, Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 1 (1995), No. 2, 130-131.
24. Buhaescu, T., *Linear Programming with Intuitionistic Fuzzy Objective*, International Colloquy the Risk in Contemporary Economy, Galati, Romania, Nov. 10-11, 1995, 29-30.

25. Burnet, John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, St. Martin's Press, Inc., New York, 1962.
26. Burillo, Lopez P., Bustince Sola H., *Entropy on Intuitionistic Fuzzy Sets and on Interval-Values Fuzzy Sets*, Fuzzy Sets and Systems, Vol. 78 (1996), No. 3, 305-316.
27. Burillo, P., Bustince, H., Mohedano, V., *Some Definitions of Intuitionistic Fuzzy Number. First Properties*, Proc. of the First Workshop on Fuzzy Based Expert Systems (D. Lakov, Ed.), Sofia, Sept. 28-30, 1994, 53-55.
28. Burillo, P., Bustince, H., *Algebraic Structures for Intuitionistic Fuzzy Sets*, Fifth Sci. Session of the *Mathematical Foundation of Artificial Intelligence* Seminar, Sofia, October 5, 1994, Preprint MRL-MFAIS-10-94, Sofia, 1994, 1-13.
29. Burillo, P., Bustince, H., *Isoentropic Methods for Construction of IVFS*, Proc. of the 4-th International Workshop CIFT'94, Trento, June 1-3, 1994, 57-60.
30. Burillo, P., Bustince, H., *Numerical Measurements of Information on Intuitionistic Fuzzy Sets and Interval-valued Fuzzy Sets (Φ -fuzzy)*, Fifth Sci. Session of the *Mathematical Foundation of Artificial Intelligence* Seminar, Sofia, October 5, 1994, Preprint MRL-MFAIS-10-94, Sofia, 1994, 14-26.
31. Burillo, P., Bustince, H., *Two Operators on Interval-Valued Intuitionistic Fuzzy Sets: Part I*, Comptes rendus de l'Academie Bulgare des Sciences, Tome 47, 1994, No. 12, 9-12.
32. Burillo, P., Bustince, H., *Informational Energy on Intuitionistic Fuzzy Sets and on Interval-Values Intuitionistic Fuzzy sets (Φ -fuzzy). Relationship between the Measures of Information*, Proc. of the First Workshop on Fuzzy Based Expert Systems (D. Lakov, Ed.), Sofia, Sept. 28-30, 1994, 46-49.
33. Burillo, P., Bustince, H., *Numeros Intuicionistas Fuzzy*, IV Congreso de la Asociacion Espanola de logica y Tecnologia Fuzzy, 1994, 97-103.
34. Burillo, P., Bustince, H., *Orderings in the Referential Set Induced by an Intuitionistic Fuzzy Relation*, Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 1 (1995), No. 2, 93-103.

35. Burillo, P., Bustince, H., *Two Operators on Interval-Valued Intuitionistic Fuzzy Sets: Part II*, Comptes rendus de l'Academie Bulgare des Sciences, Tome 48, 1995, No. 1, 17-20.
36. Burillo, P., Bustince, H., *Metodos Intuicionistas Fuzzy*, V Congreso de la Asociacion Espanola de logica y Tecnologia Fuzzy, 1995, 147-153.
37. Burillo, P., Bustince, H., *Intuitionistic Fuzzy Relations. Part I*, Mathware and Soft Computing, Vol. 2 (1995), No. 1, 5-38.
38. Burillo, P., Bustince, H., *Intuitionistic Fuzzy Relations. Part II*, Mathware and Soft Computing, Vol. 2 (1995), No. 2, 117-148.
39. Burillo, P., Bustince, H., *Construction Theorems for Intuitionistic Fuzzy Sets*, Fuzzy Sets and Systems, Vol. 84, 1996, No. 3, 271-281.
40. Burnet, John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, St. Martin's Press, Inc., New York, 1962.
41. Bustince, H., *Numerical Information Measurements in Intervalvalued Intuitionistic Fuzzy Sets (IVIFS)*, Proc. of the First Workshop on Fuzzy Based Expert Systems (D. Lakov, Ed.), Sofia, Sept. 28-30, 1994, 50-52.
42. Bustince, Sola H., *Conjuntos Intuicionistas e Intervalo-valorados Difusos: Propie\-dades y Construccion. Relaciones Intuicionistas y Estructuras*, Ph. D., Univ. Publica de Navarra, Pamplona, 1994.
43. Bustince, H., *Correlation of Interval-Valued Intuitionistic Fuzzy Sets*, Fifth Sci. Session of the *Mathematical Foundation of Artificial Intelligence* Seminar, Sofia, October 5, 1994, Preprint MRL-MFAIS-10-94, Sofia, 1994, 27-35.
44. Bustince, H., *Handling Multicriteria Fuzzy Decision Making Problems Based on Intuitionistic Fuzzy Sets*, Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 1, No. 1, 1995, 42-47.
45. Bustince, H., Burillo P., *A Theorem for Constructing Interval Valued Intuitionistic Fuzzy Sets from Intuitionistic Fuzzy Sets*, Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 1, No. 1, 1995, 5-16.
46. Bustince, H., Burillo, P., *Antisymmetrical Ituitionistic Fuzzy Relation - Order on the Referential Set Induced by an Intuitionistic Fuzzy Relation*, BUSEFAL Vol. 62, 1995, 17-21.
47. Bustince, H., Burillo, P., *Correlation of Interval-Valued Intuitionistic Fuzzy Sets*, Fuzzy Sets and Systems, Vol. 74 (1995), No.2, 237-244.

48. Bustince, H., Burillo, P., Mohedano, V., *A Method for Inference in Approximate Reasoning Based on Normal Intuitionistic Fuzzy Sets*, Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 1, No. 1, 1995, 51-55.
49. Bustince, H., Burillo, P., *Vague Sets are Intuitionistic Fuzzy Sets*, Fuzzy Sets and Systems,Vol. 79, 1996, No. 3, 403-405.
50. Bustince, H., Mohedano, V., *About the Intuitionistic Fuzzy Set Generators*, Proceedings of the First International Conference on Intuitionistic Fuzzy Sets (J. Kacprzyk and K. Atanassov Eds.), Sofia, Oct 18-19, 1997; Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 3 (1997), No. 4, 21-27.
51. Bustince, H., Mohedano, V., *About the Complement in Intuitionistic Fuzzy Sets*, Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 3 (1997), No. 1, 12-19.
52. Carr, M. H., *Realists and Nominalists*, Oxford University Press, Fair Lawn, NJ, 1946.
53. Cartwright, John, *Evolution and Human Behavior: Darwinism Perspectives on Human Nature*, Macmillan Press, LTD, London, 2000.
54. Copleston, Frederick, *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism*, Barnes and Noble Books, New York, 1975.
55. Dempster, A. P., *Upper and Lower Probabilities Induced by a Multivalued Mapping*, Annals of Mathematical Statistics, 38, 325-339, 1967.
56. Dezert, J., *Autonomous Navigation with Uncertain Reference Points Using the PDAF*, In Multitarget-Multisensor Tracking: Applications and Advances, Volume 2, Yaakov Bar-Shalom Editor, pp 271-324, 1992.
57. Dezert, Jean, *On a Problem of Autonomous Navigation of an Engine Car* (approximate title), Ph. D. thesis, ONERA, Paris, 1990.
58. Dezert, J., *Vers un Nouveau Concept de Navigation Autonome D'engin; Un Lien Entre la Théorie de L'évidence et le Filtrage à Association Probabiliste de Données*, Ph. D. Thesis, no 1393, University Paris 11, Orsay, France, Sept. 1990.
59. Dimitrov, D., Atanassov, K., Shannon, A., Bustince, H., Kim, S.-K., *Intuitionistic Fuzzy Sets and Economic Theory*, Proceedings of

The Second Workshop on Fuzzy Based Expert Systems, FUBEST'96 (D. Lakov, Ed.), Sofia, Oct. 9-11, 1996, 98-102.

60. Dinulescu-Câmpina, Gheorghe, *The Intangible Absolute Truth*, Smarandache Notions Journal, 142-143, 2000.
61. Dummett, M., *Wang's Paradox*, Synthese, 30, 301-324, 1975.
62. Dunn, J. M., *Intuitive Semantics for First Degree Entailment and Coupled Trees*, Philosophical Studies, Vol. XXIX, pp. 149-68, 1976.
63. Fine, K., *Vagueness, Truth and Logic*, Synthese, 30, 265-300, 1975.
64. Fisch, Max, and Turquette, Atwell, *Pierce's Triadic Logic*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, 11, 71-85, 1966.
65. Frege, Gottlob, *On Sense and Meaning*, In Peter Geach & Max Black (ed.), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Barnes& Noble books, Totowa, N.J., Reprinted 1988, pp. 56 – 80.
66. Girard, Jean-Yves, *Linear Logic*, Theoretical Computer Science, 50:1-102, 1987.
67. Goldberg, Samuel, *Probability / An Introduction*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, NJ, 1960.
68. Goguen, J. A., *The Logic of Inexact Concepts*, Synthese, 19, 325-375, 1969.
69. Halldén, S., *The Logic of Nonsense*, Uppsala Universitets Arsskrift, 1949.
70. Hassing, Richard F., *Final Causality in Nature and Human Affairs*, The Catholic University of America Press, Baltimore, 282 p., 1997.
71. Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Spirit*, trans., A.V.Miller, Clarendon Press, Oxford, 1977.
72. Heitkoetter, Joerg; David Beasley, David, *The Hitch-Hiker's Guide to Evolutionary Computing*, Encore, http://surf.de.uu.net/encore/.
73. Hellerstein, N. S., *DELTA, A Paradox Logic*, World Scientific, Singapore, New Jersey, London, Hong Kong, 1999.
74. Hobbes, Thomas, *Body, Man and Citizen*, Collier Books, Crowell-Collier Publishing Co., New York, 1962.
75. Hoffmann, Banesh, *The Strange Story of the Quantum, An Account for the General Reader of the Growth of the Ideas Underlying our*

Present Atomic Knowledge, Dover Publications, Inc., New York, 1959.

76. Hogg, Robert V., Craig, Allen T., *Introduction to Mathematical Statistics*, Second edition, The Macmillan Company, New York, 1969.
77. Hyde, Dominic, *Sorites Paradox*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward N. Zalta, 1996, http://plato.stanford.edu/entries/sorites-paradox/.
78. Illingworth, Valerie, *The Penguin Dictionary of Physics*, second edition, Penguin Books, 1991.
79. Iorga, Nicolae, *Cugetări*, edited by Elisabeta Jurca-Pod, The Yellow Bird Publ., Chicago, 1991.
80. Jaspers, K., *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, University of Arizona Press, Tucson, 1965.
81. Jaspers, Karl, *General Psychopathology*, translated by J. Hoenig and Marian W. Hamilton, Introduction by Paul McHugh, The John Hopkins University Press, Baltimore, Vol. I and II.
82. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, St. Martin's Press, New York, 1965.
83. Kasabov, N., *Foundations of Neural Networks, Fuzzy Systems and Knowledge Engineering*, MIT Press, 1996.
84. Kenny, A., *Aquinas*, Hill and Wang, Inc., New York, 1980.
85. Klein, Felix, *Vergleichende Betrachtungen Über neuere geometrische Forschungen*, Mathematische Annalen, 43, 63-100, 1893.
86. Kessler, John, *Giordano Bruno: the Forgotten Philosopher*, http://www.infidels.org/library/historical/john_kessler/giordano_bruno.html.
87. Kockelmans, J.L., *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*, Doubleday and Company, Inc., Garden City, N.Y., 1967.
88. Korner, S., *The Philosophy of Mathematics*, Hutchinson, London, 1960.
89. Lambert, J. H., *Neues Organon*, Leipzig, 1764.
90. Lambert, J. H., *Philosophische Schriften*, Vol.I & II, reprinted by Olms, 1985.

91. Le, Charles T., *The Smarandache Class of Paradoxes*, in Journal of Indian Academy of Mathematics, Bombay, India, No. 18, 53-55, 1996.
92. Leff, Gordon, *Medieval Thought from St. Augustine to Ockham*, Penguin Books, Inc., Baltimore, 1962.
93. Loeb, Peter A. & Wolff, Manfred (eds.). *Nonstandard Analysis for the Working Mathematician*, [B] *Mathematics and its Applications*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. xiv, 311 p., 2000.
94. Mackey, George W., *Mathematical Foundations of Mechanics / A Lecture-Note Volume*, The Benjamin/Cummings Publishing Company, Reading, Massachusetts, 1980.
95. Marcel, Gabriel, *Man against Mass Society*, Henry Regnery Co., Chicago, 1962.
96. Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Beacon Press, Boston, 1960.
97. Mathematical Logic Around The World, University of Bonn, Germany, http://world.logic.at/.
98. McKeon, Richard P., *An Introduction to Aristotle*, Random House, Inc., New York, 1947.
100. McNeil, Martin, F., Thro, Ellen, *Fuzzy Logic / A Practical Approach*, Foreword by Ronald R. Yager, Academic Press, 1994.
101. Mehta, J. L., *Martin Heidegger: The Way and the Vision*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1976.
102. Mendenhall, William, *Introduction to Probability and Statistics*, Fourth edition, Duxbury Press, North Scltuate, Massachusetts, 1975.
103. Mortensen, Chris, *Inconsistent Mathematics*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, editor Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/entries/mathematics-inconsistent/, 1996.
104. Moschovakis, Joan, *E-mails to C. T. Le*, August 1999.
105. Munshi, K.M., Diwakar, R.R. (gen. eds.), *Introduction to Vedanta*, by P. Nagaraja Rao, Bhavan's Book University, Chowpatty, Bombay, India, 1966.
106. Narinyani, A., *Indefinite Sets - a New Type of Data for Knowledge Representation*, Preprint 232, Computer Center of

the USSR Academy of Sciences, Novosibirsk, 1980 (in Russian).
107. Nobre, Farley Simon M., *E-mails to M. Perez*, August 1999.
108. Peirce, C.S., *Essays in the Philosophy of Science*, The Liberal Arts Press, Inc., New York, 1957.
109. Popa, Constantin M., *The Paradoxist Literary Movement*, Xiquan Publ., Hse., Phoenix, 1992.
110. Priest, Graham; Tanaka, Koji, *Paraconsistent Logic*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, editor Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/entries/logic-paraconsistent/.
111. Priest, Graham, *Dialetheism*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, ed. by Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/.
112. Quine, W. V., *What Price Bivalence?*, Journal of Philosophy, 77, 90-95, 1981.
113. Rescher, N., *Many-Valued Logic*, McGrow-Hall, N.Y., 1969.
114. Robinson, A., *Non-Standard Analysis*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1996.
115. Rousseau, Jean-Jacques, *On the Social Contract*, trans. Judith R. Masters, St. Martin's Press, Inc., New York, 1978.
116. Routley, Richard and Val, *The Semantics of First Degree Entailment*, Nôus, Vol. 6, 335-359, 1972.
117. Rugina, Anghel N., *Geldtypen und Eldordnungen. Fundamente für eine echte allgemeine Geld und Wirtschaftstheorie*, W. Kohhammer Verlag, Stuttgard, Germany, 1949.
118. Rugina, Anghel N., *What is the Alternative for the West*, International Journal of Social Economics, Vol. 8, No. 2, 1981.
119. Rugina, Anghel N., *Principia Methologica 1: A Bridge from Economics to all Other Natural Sciences / Towards a Methodological Unification of all Sciences*, MCB University Press Ltd., 1989.
120. Rugina, Anghel N., *Prolegomena to any Future Study in Economics, Finance and Other Social Sciences: The Road to a Third Revolution in Economic, Financial, Social, Ethical, Logical and Political Thinking*, <International Journal of Social Economics>, Vol. 25, No. 5, 1998.

121. Runes, Dagobert D., *Dictionary of Philosophy*, A Helix Book, Rowman & Allanheld, Totowa, New Jersey, 1984.
122. Russell, Bertrand, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Dover Publications, Inc., New York, 1993.
123. Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Barnes and Noble, Inc., New York, 1950.
124. Sabra, *Avicenna on the Subject Matter of Logic*, The Journal of Philosophy, Inc., 1980, pp. 746 –764.
125. Sabra, *The Appropriation and Subsequent, Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement*, History of science, Volume 25, Part 3, Number 69, September 1987, pp. 223 – 243.
126. Sabra, *Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century*, Zeitschrift für geschichte der arabisch – Islamischen wissenschaften, Sonderdruch, Band 9, 1994, pp. 1 – 42.
127. Sabra, A.I., *Situating Arabic Science: Locality versus Essence*, Isis, 87, 1996, pp. 654 – 670.
128. Sartre, Jean-Paul, *Existentialism and Human Emotions*, Philosophical Library, Inc., New York, 1957.
129. Scruton, Roger, *A Short History of Modern Philosophy / From Descartes to Wittgenstein*, Routledge, London, 1992.
130. Shafer, Glenn, *A Mathematical Theory of Evidence*, Princeton University Press, NJ, 1976.
131. Shafer, Glenn, *The Combination of Evidence*, International Journal of Intelligent Systems, Vol. I, 155-179, 1986.
132. Smarandache, Florentin, *A Unifying Field in Logics: Neutrosophic Logic. / Neutrosophic Probability, Neutrosophic Set*, Preliminary report, Western Section Meeting, Santa Barbara, CA, USA, Meeting # 951 of the American Mathematical Society, March 11-12, 2000, http://www.ams.org/amsmtgs/2064_presenters.html, and http://www.ams.org/amsmtgs/2064_program_saturday.html.
133. Smarandache, Florentin, *Collected Papers*, Vol. II, University of Kishinev Press, Kishinev, 1997.
134. Smarandache, Florentin. *Collected Papers*, Vol. III, Abaddaba, Oradea, 160 p., 2000.

135. Smarandache, Florentin, *Distihuri Paradoxiste*, Dorul, Norresundby, 1998.
136. Smarandache, Florentin, *Linguistic Paradoxists and Tautologies*, Libertas Mathematica, University of Texas at Arlington, Vol. XIX, 143-154, 1999.
137. Smarandache, Florentin, *Neutrosophic Logic, A Generalization of the Fuzzy Logic*, http://www.gallup.unm.edu/~smarandache/NeutLog.txt.
138. Smarandache, Florentin, *Neutrosophic Probability, A Generalization of the Classical Probability*, http://www.gallup.unm.edu/~smarandache/NeutProb.txt.
139. Smarandache, Florentin, *Neutrosophic Set, A Generalization of the Fuzzy Set*, http://www.gallup.unm.edu/~smarandache/NeutSet.txt.
140. Smarandache, Florentin, *Neutrosophy, A New Branch of Phylosophy*, http://www.gallup.unm.edu/~smarandache/NeutroSo.txt.
141. Smarandache, Florentin, *Neutrosophy: Neutrosophic Probability, Set, and Logic*, American Research Press, Rehoboth, USA, 105p., 1998.
142. *The Florentin Smarandache Papers*, Special Collection, Archives of American Mathematics, Center for American History, SRH 2.109, University of Texas at Austin, TX 78713, USA.
143. *The Florentin Smarandache Papers*, Special Collection, Arizona State University, Hayden Library, Tempe, AZ 85287, USA.
144. Soare, Ion, *Un Scriitor al Paradoxurilor: Florentin Smarandache*, Almarom, Rm. Vâlcea, 1994.
145. Soare, Ion, *Paradoxism si Postmodernism*, Almarom, Rm. Vâlcea, 2000.
146. Sonnabend, Thomas, *Mathematics for Elementary Teachers*, Second Edition, Saunders College Publishing, 1997.
147. Song, Feijun, E-mail to C. T. Le, August 1999.
148. Southern, R.W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard university press, Mass./ London, 1978.
149. Stephens, J., *Francis Bacon and the Style of Science*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.

150. Stojmenovic, Ivan, editor, Many-Valued Logic, on-line journal, E-mails to C. T. Le, August 1999.
151. Stoyanova, D., *A Variant of a Cartesian Product over Intuitionistic Fuzzy Sets*, Second Sci. Session of the *Mathematical Foundation of Artificial Intelligence* Seminar, Sofia, March 30, 1990, Prepr. IM-MFAIS-1-90, 43-45.
152. Stoyanova, D., *Algebraic Structures of Intuitionistic Fuzzy Sets*, Third Sci. Session of the *Mathematical Foundation of Artificial Intelligence* Seminar, Sofia, June 12, 1990, Preprint IM-MFAIS-2-90, Part 1, 19-21.
153. Stoyanova, D., *Algebraic Structures of Fuzzy Sets*, Third Sci. Session of the *Mathematical Foundation of Artificial Intelligence* Seminar, Sofia, June 12, 1990, Preprint IM-MFAIS-2-90, Part 1, 15-18.
154. Stoyanova, D., *Sets from (α,β) —Level Generated by an Intuitionistic Fuzzy Sets*, Ninetieth Session of the Nat. Seminar of Informatics of the Union of Bulg. Mathematicians and Fourth Scientific Session of the *Mathematical Foundation Artificial Intelligence* Seminar, Sofia, Nov. 5, 1990, Preprint IM-MFAIS-5-90, Sofia, 1990, 40 - 42.
155. Stoyanova, D., Atanassov K., *Relations between Operators, Defined over Intuitionistic Fuzzy Sets*, Second Sci. Session of the *Mathematical Foundation of Artificial Intelligence* Seminar, Sofia, March 30, 1990, Prepr. IM-MFAIS-1-90, 46-49.
156. Stoyanova, D., *Compositions of Intuitionistic Fuzzy Relations*, BUSEFAL Vol. 54, 1993, 21-23.
157. Stoyanova, D., *More on Cartesian Products over Intuitionistic Fuzzy Sets*, BUSEFAL Vol. 54, 1993, 9-13.
158. Suber, Peter, *Glossary of First-Order Logic*, Philosophy Department, Earlham College, http://www.earlham.edu/~peters/courses/logsys/glossary.htm, 1999.
159. Tabirca, Sabin, *Some Recent Results Concerning the Smarandache Type Notions*, Conference held at the Department of Mathematics, Manchester University, England, 15 May 2000.
160. TeSelle, E., *Augustine the Theologian*, Herder & Herder, Inc., 1970.

161. Troelstra, Anne S., *Lectures on Linear Logic*, CSLI Lecture Notes 29, Center for the Study of Language and Information, Stanford, California, 1992.
162. Tanaka, Koji, Philosophy Department, University of Queensland, Brisbane, Australia, E-mails to Minh Perez, USA, August 1999.
163. Torretti, Roberto, *Nineteenth Century Geometry*, in Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/entries/geometry-19th/#1, 1999.
164. Tye, M., *Sorites Paradoxes and the Semantics of Vagueness*, in Philosophical Perspectives: Logic and Language, edited by J. Tomberlin, Ridgeview, Atascadero, USA, 1994.
165. Van Fraassen, B. C., *The Scientific Image*, Clarendon Press, 1980.
166. Vasiliu, Florin, *Paradoxism's Main Roots*, Ed. Haiku, Bucharest, 1994.
167. Veatch, H.B., *A Contemporany Appreciation*, Indiana University Press, Bloomington, 1974.
168. Vlastos, Gregory, *The Philosophy of Socrates*, Anchor Books, Garden City, New York, 1971.
169. Weisstein, Eric W., *CRC Concise Encyclopedia of Mathematics*, CRC Press, Boca Raton, p. 1806, 1998.
170. Williamson, Timothy, *Vagueness*, Routledge, London & N.Y., 1994.
171. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas Press, New York, 1961.
172. Zadeh, Lotfi A., *Fuzzy Logic and Approximate Reasoning*, Synthese, 30, 407-428, 1975.
173. Zadeh, Lotfi A., *Reviews of Books (A Methematical Theory of Evidence.Glenn Shafer, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1976)*, The AI Magazine, 81-83, 1984.

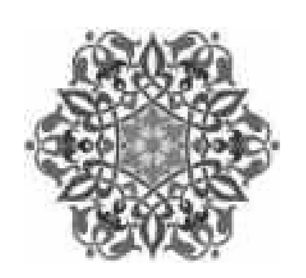


سلسلة مشكلات فلسفة العلم للدكتور صلاح عثمان

- ***الاتصال واللاتناهي بين العلم والفلسفة***، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط۱ ۱۹۹۸ م، ط۲ ۲۰۰۰ م.
- ***النموذج العلمي بين الخيال والواقع: بحث في منطق التفكير العلمي***، منشأة المعارف، الإسكندرية، ۲۰۰۰ م.
- ***الداروينية والإنسان: نظرية التطور من العلم إلى العولمة***، منشأة المعارف، الإسكندرية، ۲۰۰۱ م.
- ***المنطق متعدد القيم بين درجات الصدق وحدود المعرفة***، منشأة المعارف، الإسكندرية، ۲۰۰۲ م.
- ***نحو فلسفة للكيمياء***، منشأة المعارف، الإسكندرية، ۲۰۰٤ م.
- ***وهم العالم الخارجي بين اللغة والإدراك***، منشأة المعارف، الإسكندرية،۲۰۰٤م.
- ***طبيعة الحدود المكانية بين الجغرافيا والفلسفة***، المنتدى المصري للإبداع والتنمية، الإسكندرية، ۲۰۰٥.
- ***الواقعية اللونية: قراءة في ماهية اللون وسبل الوعي به***، منشأة المعارف، الإسكندرية، ۲۰۰٦ م.

بحوث أخرى للمؤلف

- ***شجرة الكون وقضايا مناقضة الواقع عند ستورس مكال***، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، العدد (٣٩)، أكتوبر١٩٩٩م، ص ص٨٣–١٢٨.
- ***سيمانطيقا المؤشرات اللفظية والكلام غير المباشر***، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، العدد (٤٦)، يوليو٢٠٠١ م، ص ص ١٢٧–١٦٦.
- ***العلم والفلسفة والدين كمقولات لنهضة العقل العربي***، مركز الخدمة للاستشارات البحثية، شعبة الترجمة، كلية الآداب، جامعة المنوفية، العدد الخامس عشر، مارس ٢٠٠٣م، ص ص ١ – ٢٧.
- ***جدل الثبات والحركة في مفارقات زينون : رؤية رياضية معاصرة***، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، العدد الثامن والخمسون، يوليو ٢٠٠٤، ص ص ٩٩ – ١٣٩.



هذا الكتاب

لأننا نعيش في عالم يكتنفه الغموض من كل جانب؛ عالم تتسم معرفتنا لأحداثه ووقائعه بالتناقض واللاتحديد، وتُفصح قضايانا اللغوية الواصفة له عن الصدق تارة وعن الكذب تارة أخرى، فنحن في حاجة إلى فلسفة جديدة تعكس حقيقة رؤيتنا النسبية لهذا العالم وقصور معرفتنا به؛ ونحن في حاجة إلى نسقٍ منطقي يُلائم معطياته غير المكتملة ويُشبع معالجاتنا لها، سواء على مستوى ممارسات الحياة اليومية أو على مستوى الممارسة العلمية بمختلف أشكالها. والفلسفة التي يقترحها هذا الكتاب هي «النيوتروسوفيا»؛ تلك النظرية التي قدمها الفيلسوف والرياضي الأمريكي «فلورنتن سمارانداكه» العام ١٩٩٥ كتعميم للنزعة الجدلية، والتي تكشف بأسلوب جديد عن تناقضات الفكر وحركته الدائبة والمتصلة بين الصدق والكذب، وتُعيد لملكة السلب هيبتها المفقودة لدى العقل القانع بوهم الثبات المطلق. ومن هذه النظرية ينبثق المنطق النيوتروسوفي كتعميم لأنساق المنطق المعاصر متعدد القيم، لاسيما المنطق الحدسي الغائم.

ورغم حداثة النظرية والنسق، وتعدد مجالات تطبيقهما في الفكر الغربي المعاصر، وبصفة خاصة مجالات العلم التقني، إلا أن ثمة استخدامات أخرى لهما لدى مفكري العرب والإسلام إبان مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية، وهو ما يكشف عنه الكتاب من خلال دراسة منطقية مقارنة، تميط اللثام عن أصالة وخصوبة الفكر العربي، فضلاً عن تحرره وتسامحه وجمعه بين الرأي والرأي الآخر، في وقت يوسم فيه من قبل الغرب بالانغلاقية، والتشدد، والتحجر، ورفض الآخر، وخصومة الحوار الجدلي.

منشأة المعارف
جلال حزي وشركاه